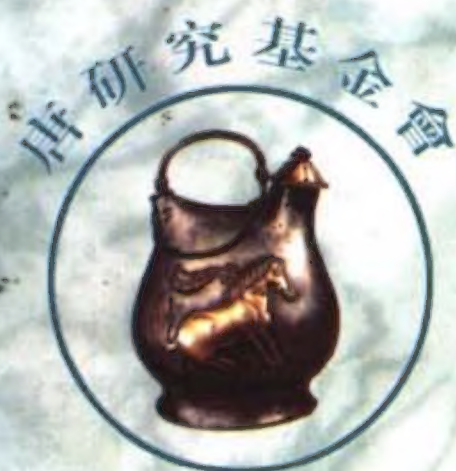


# 唐研究

第十卷

創刊十周年紀念專號



北京大學出版社



# 唐 研 究

**Journal of Tang Studies**

第 十 卷

**Volume X**

創刊十周年紀念專號

北 京 大 學 出 版 社

二〇〇四・北京

Peking University Press

Beijing 2004



**圖書在版編目 (CIP) 數據**

唐研究．第十卷／榮新江主編．—北京：北京大學出版社，2004.12  
ISBN 7-301-08143-X

I．唐… II．榮… III．中國-古代史-研究-唐代-文集 IV．K242.07-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2004) 第 112537 號

**書 名：**唐研究 第十卷

**著作責任者：**榮新江 主編

**標準書號：**ISBN 7-301-08143-X/K·0351

**出版發行：**北京大學出版社

**地 址：**北京市海淀區中關村北京大學校內 100871

**網 址：**<http://cbs.pku.edu.cn> **電子信箱：**zpup@pup.pku.edu.cn

**電 話：**郵購部 62752015 發行部 62750672 編輯部 62752025

**排 版 者：**北京軍峰公司

**印 刷 者：**北京大學印刷廠

**經 銷 者：**新華書店

787mm×1092mm 16 開本 43.75 印張 680 千字

2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月第 1 次印刷

**定 價：**58.00 元

---

未經許可，不得以任何方式複製或抄襲本書之部分或全部內容。

版權所有，翻版必究



主 編：榮新江

編 委：(以拼音字母爲序)

陳尚君 高明士 葛承雍 葛曉音

葛兆光 黃 征 劉健明 羅 新

妹尾達彦 寧 欣 齊東方 榮新江

太史文 王小甫 閻守誠 張國剛

助理編輯：雷 聞

※ ※ ※

**Chief Editor:** Rong Xinjiang

**Editors:**

Chen Shangjun Ge Chengyong Ge Xiaoyin

Ge Zhaoguang Huang Zheng Kao Mingshih

Lau Kin-ming Luo Xin Ning Xin Qi Dongfang

Rong Xinjiang Seo Tatsuhiko Stephen Teiser

Wang Xiaofu Yan Shoucheng Zhang Guogang

**Assistant Editor:** Lei Wen



# 目 錄

## 《唐研究》創刊十周年紀念專號

### 引言

《唐研究》創刊十周年紀念專號獻詞…………… 榮新江 (1)

### 特稿

元白詩證史之《琵琶引》…………… 陳寅恪講授 劉隆凱整理 (7)

### 論文

#### 攀龍附鳳的追認？

——從小林正美《唐代の道教と天師道》

討論佛教道教宗派研究的方法…………… 葛兆光 (29)

《心經》與《西遊記》的關係…………… 梅維恒 (45)

唐代內侍省宦官奉佛因果補說…………… 嚴耀中 (65)

唐代景教傳教士入華的生存方式與“流產文明”…………… 葛承雍 (73)

中國宮廷舞蹈發展的歷史軌迹及深遠影響…………… 王克芬 (85)

日本吳樂“獅子”與南朝樂府…………… 葛曉音 戶倉英美 (111)

岑仲勉《補僖昭哀三朝翰林學士記》正補…………… 傅璇琮 (139)

漢唐明比較——兼論中國古代秦以後的社會變遷…………… 吳宗國 (157)

#### 關於隋及唐初三省制的“南朝化”問題

——以三省首長的職權和地位為中心…………… 王 素 (173)

《隋書》論贊評隋易儲事件的分析…………… 劉健明 (193)



貞觀之治和盛唐的人文精神 .....	鄭學檬 (211)
廟學與東亞傳統教育 .....	高明士 (227)
唐犁東傳和假名的創製	
——唐與日本科技文化交流之一瞥 .....	胡 戟 (257)
唐代城市史與唐禮唐令 .....	姜伯勤 (265)
從可汗號到皇帝尊號 .....	羅 新 (283)
王涯奏文與唐後期車服制度的變化 .....	黃正建 (297)
唐律：性別制度的法典化 .....	高世瑜 (329)
唐代婚姻禮俗與禮法文化 .....	張國剛 (361)
再說“洛州無影” .....	王邦維 (377)
沉船遺寶：一艘十世紀沉船上的中國銀錠 .....	杜希德 思 鑒 (383)
金銀器說鈴 .....	羅傑偉 (433)
鶴綾絢爛，鳳錦紛葩	
——隋唐五代的高檔絲織品種 .....	尚 剛 (459)
青海玉樹地區貝考石窟摩崖吐蕃碑文釋讀 .....	王 堯 (493)
法門寺地宮題記考釋 .....	李斌城 (501)
大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察 .....	馬世長 (527)
<b>書評</b>	
《岑仲勉著作集》 .....	榮新江 (581)
Chen Jinhua, <i>Monks and Monarchs, Kinship and Kingship</i> .	
<i>Tanqian in Sui Buddhism and Politics</i> .....	陳懷宇 (584)
古正美《從天王傳統到佛王傳統——	
中國中世佛教治國意識形態研究》 .....	林韻柔 (589)
小林正美《唐代の道教と天師道》 .....	劉 屹 (598)
程國賦《唐五代小說的文化闡釋》 .....	寧 欣 (604)
甘懷真《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》 .....	雷 聞 (609)
任士英《唐玄宗肅宗之際的中樞政局》 .....	劉後濱 張耐冬 (619)



## 目 錄

---

何燦浩《唐末政治變化研究》 .....	馬俊民 (626)
郁賢皓、胡可先《唐九卿考》 .....	陶 敏 李德輝 (631)
范家偉《六朝隋唐醫學之傳承與整合》 .....	陳 明 (636)
權惠永《古代韓中外交史——遣唐使研究》 .....	拜根興 (641)
鄭炳林主編《敦煌歸義軍史專題研究》、《敦煌歸義軍史 專題研究續編》 .....	郝春文 (646)
陝西省考古研究所等編著《唐節愍太子墓發掘報告》 .....	齊東方 (651)
 新書目 .....	 (656)
第十卷作者研究或學習單位及文章索引 .....	(667)
《唐研究》第 1—10 卷分類目錄 .....	雷 聞 榮新江 編 (669)
《唐研究》簡介及稿約 .....	(684)
投稿須知 .....	(686)

# Contents

## Special Issue for the 10<sup>th</sup> Anniversary of the Publication of the *Journal of Tang Studies*

### Foreword

Dedication of the Special Issue for the 10<sup>th</sup> Anniversary  
of the *Journal of Tang Studies* ..... Rong Xinjiang (1)

### Special Article

“*Pipa Yin*”: The Historical Evidence in Yuan Zhen’s and Bai Juyi’s Poems  
..... Chen Yinke (recorded by Liu Longkai) (7)

### Articles

Admit Posthumously with Tufthunting? —A Discussion of Research Methods  
Regarding Buddhist and Taoist Sects through Kobayashi  
Masayoshi’s New Book ..... Ge Zhaoguang (29)

On the Relationship between the *Xiyou ji* (*Journey to the West*)  
and the *Xin jing* (*Heart Sutra*) ..... Victor Mair (45)

Supplements to the Research on Buddhist Belief of the Eunuchs  
in *Neishi sheng* of the Tang Dynasty ..... Yan Yaozhong (65)

The Lifestyle and Miscarried Civilization of Nestorian Missionaries  
in Tang China ..... Ge Chengyong (73)

On the Development and Far-reaching Significance of the  
Chinese Palace Dance ..... Wang Kefen (85)



---

“The Lion” of Japan’ s <i>Kureno gaku</i> and the <i>Yuefu</i> of the Southern Dynasties .....	Ge Xiaoyin and Tokura Hidemi (111)
Corrections and Supplements to Cen Zhongmian’ s <i>Adding the Documents of the</i> <i>Hanlin Xueshi of the Three Emperors of Xi, Zhao,</i> <i>and Ai</i> .....	Fu Xuancong (139)
A Comparative Study of the Han, Tang, and Ming Dynasties: A Discussion of Historical Change from Qin to Qing China .....	Wu Zongguo (157)
Questions Regarding the Influence of the Southern Dynasties on the “Three Provinces (Ministries)” System of the Sui and Early Tang Dynasties .....	Wang Su (173)
Regarding Commentary on the Deposing of the Heir Apparent in the <i>Lunzan</i> of the <i>Sui Shu</i> .....	Lau Kin-ming (193)
The Zhenguan Period and Humanism in the High Tang .....	Zheng Xuemeng (211)
Confucian Temple Schools and Traditional Education in East Asia .....	Kao Mingshih (227)
The Tang Plough and the Japanese <i>Kana</i> [Syllabary] .....	Hu Ji (257)
The History of the City in the Tang Dynasty and the Rites and Laws of Tang .....	Jiang Boqin (265)
From the Appellation of “Khan” to the Appellation of “Emperor” .....	Luo Xin (283)
Wang Ya’ s Memorial and Changes in the System Regulating Vehicles and Clothing in the Late Tang .....	Huang Zhengjian (297)
The Tang Code: The Institutionalization of the Gender System .....	Gao Shiyu (329)
The Custom of Marriage and Ritual Culture in the Tang Dynasty .....	Zhang Guogang (361)
Further Remarks on the Work “No Shadows at Luozhou” .....	Wang Bangwei (377)
Chinese Silver Bullion in a Tenth-Century Indonesian Wreck .....	Denis Twitchett and Janice Stargardt (383)

---

Scholia on Gold and Silver Objects .....	Roger Covey (433)
Top-Grade Silk of the Sui-Tang and Five Dynasties .....	Shang Gang (459)
Interpretation of the Tibetan Inscription at the Beikao Grotto (Bairotsano-vkhor) in Yushu (Skye-dgu-mdo) of Qinghai (Mtsho-Sngon) Province .....	Wang Yao (493)
Research on the Writings of the Underground Palace of Famen Temple .....	Li Bingcheng (501)
Preliminary Exploration of the Images of the Dasuiqiu Darani Mandala .....	Ma Shichang (527)
<b>Reviews</b> .....	(581)
<b>New Publications</b> .....	(656)
<b>Classified Catalogues of Volumes I-X of the</b> <i>Journal of Tang Studies</i> .....	Lei Wen & Rong Xinjiang (669)
<b>Contributors</b> .....	(684)
<b>Introduction to the <i>Journal of Tang Studies</i></b> .....	(686)



## 《唐研究》創刊十周年紀念專號獻詞

榮新江

從 1995 年 12 月出版《唐研究》第 1 卷以來，已經十年了。雖然我一向不喜歡在每一卷上寫“卷首語”或“編後記”之類的文字，但是在《唐研究》第 10 卷出版之際，還是有許多聯想，編輯中的酸甜苦辣一起湧來，這其中既有審稿的艱辛，又有退稿的難堪，當然還有出版後的喜悅，真想一吐為快。然而，《唐研究》十年來對唐研究到底做了甚麼貢獻，今後的路該如何走，這些問題對我來說是更值得思考和總結的。

2000 年，我曾在《〈唐研究〉的編輯方針及其旨趣》一文中，講述了我們自己的編輯方針和選材標準，即（1）最希望發表的文章是提出新問題，採用新方法，變換新視角的論文和劄記，也希望有更多的打破學科界綫，用綜合或比較的方法研究唐朝的論文；（2）對於一些傳統的研究主題，我們主要是發表一些有新探索的論文，而對於述論式的文章則拒之；（3）對於學術界近年來熱衷探討的課題，我們更希望加大這方面的篇幅予以鼓勵；（4）注重考古學和藝術史的研究，發表新材料；（5）在嚴格把關的前提下，鼓勵學生發表他們的新作。我還結合前五卷發表的相關論文，做了簡要的論述<sup>[1]</sup>。從 2000 年以來出版的後五卷，我們仍然堅持這樣的編輯理念，讀者只要看一下本卷所收《〈唐研究〉第 1—10 卷分類目錄》，即可明瞭。我這裏只想圍繞着編輯《唐研究》過程中所思考的一些有關唐研究的走向問題，略抒己見，這其中包含着我对《唐研究》今後發展方向的思考。

在《唐研究》起步的 20 世紀 90 年代中葉，也正是唐史研究從傳統走向現代的大踏步時期，研究的課題從比較集中的一些方面，逐漸擴大到越來越廣闊的領域。這樣說，對於傳統的課題和現代的課題，並沒有任何褒貶的意思。事

實上，不論傳統的還是現代的課題，在這十年裏都取得了長足的進步。比如唐代的政治史和政治制度史方面，《唐研究》上發表了不少有分量的文章<sup>[2]</sup>，如陸揚《從西川和浙西事件論元和政治格局的形成》（VIII/225）、王素《關於隋及唐初三省制的“南朝化”問題——以三省首長的職權和地位為中心》（X/173）、雷聞《隋唐朝集制度研究——兼論其與兩漢上計制之異同》（VII/289）。而所謂現代的課題，是指用新的社會學、宗教學、性別研究等學科的理論和方法所做的歷史學研究，《唐研究》在這方面給予更多的鼓勵，比如我們發表過有關唐代社會史方面的論文，如吳玉貴《白居易“氈帳詩”所見唐代胡風》（V/401）、王靜《唐代長安新昌坊的變遷——長安社會史研究之一》（VII/229）；又，有關性別史方面的文章，如劉健明《〈隋書·列女傳〉的貞烈觀念》（VII/249）、范家偉《從〈千金方〉論唐代前期女性身體觀》（VIII/299）、高世瑜《唐律：性別制度的法典化》（X/329）、張國剛《唐代婚姻禮俗與禮法文化》（X/361），對於唐代婦女史和性別研究，都是有力的推進；還有近年來學界開始關注的疾病史和環境史，我們發表過范家偉《從醫書看唐代行旅與疾病》（VII/205）、左鵬《漢唐時期的瘴與瘴意象》（VIII/257）。相對來講，我們應當繼續發揚深厚的傳統課題研究的強勢，同時也要擴大思路，開闊視野，引入新的理論思考，用新的方法來探討新的問題，拓展唐史研究的各個方面。

新的學術領域往往是在跨學科的地方生長出來，現在越來越多的中青年學者已經突破歷史學的藩籬，把歷史學和其他學科的理論、知識和方法結合起來，他們的成果往往是多領域的。比如黃正建《王涯奏文與唐後期車服制度的變化》（X/297），既是他對社會史中日常生活問題的繼續探討，也是對制度史研究的貢獻；朱玉麒《脫靴的高力士——一個文學配角的形成史》（VII/71），對於作為歷史人物和文學人物的高力士，做了歷史和文學兩方面的考察；羅新《從可汗號到皇帝尊號》（X/283），從民族史的視角，來解釋唐朝皇帝尊號制度的來源；雷聞《論唐代皇帝的圖像與祭祀》（IX/261），主要的着眼點是對國家祭祀禮儀的研究，但同時也是研究唐代美術史的重要收穫。這種跨學科的研究論文，正是我們所期待的唐史研究的突破，是我們最為歡迎的文章。

最近十年來，隨着電腦技術的發展和個人電腦的普及利用，古籍和參考文獻的電子化異常迅速，到目前為止，唐代的文獻已經大多數電子化了，給研究

者提供了前所未有的方便條件。許多以前難以見到的大部頭的古籍，如《四庫全書》，現在不僅能隨意翻檢，而且有非常便利的檢索工具，可以迅速找到所要翻檢的內容，也可以代研究者查找相關辭彙。另一方面，輕印刷技術的發展，帶動了整個印刷的速度和質量，不僅大量文本文獻和研究著作大量出版，過去很難看到的敦煌文書、考古文物的圖片，也以非常精美的圖錄形式發表出來，為研究者提供了非常豐富的研究素材。處在這樣一個新資料層出不窮的時代，《唐研究》也部分承擔了發表新資料的任務，發表過俄藏敦煌文書中的唐朝女詩人的詩集《瑤池新詠》（榮新江、徐俊 VII/125）、《日本園城寺（三井寺）藏唐人詩文尺牘》（石曉軍 VIII/109），還有大量的西安周邊出土的唐五代墓誌等等。

新材料的大量湧現和近年來唐史研究在各個方面所取得的進展，加上個人電腦快捷處理文字、圖像的方法，使得一項深入細致的專題研究，能够在較短的時間裏做出成果。基於這樣的認識，《唐研究》從第九卷開始，除特殊情形外（如第十卷作為十周年紀念專號），基本上都採取某一專題研究的專號形式來編輯出版，也就是把該卷的主體論文，集中到一個涵蓋面較廣，可以做跨學科研究的題目上來。比如第九卷的長安研究專號，其標題是“長安：社會生活空間與制度運作舞臺”，除了我的引言《關於隋唐長安研究的幾點思考》（IX/1）外，有妹尾達彦《韋述的〈兩京新記〉與八世紀前葉的長安》（IX/9）、齊東方《魏晉隋唐城市里坊制度——考古學的印證》（IX/53）、朱玉麒《隋唐文學人物與長安坊里空間》（IX/85）、王靜《終南山與唐代長安社會》（IX/129）、孫英剛《隋唐長安的王府與王宅》（IX/185）、蒙曼《唐代長安的公主宅第》（IX/215），這些文章大多數都是新的視角，特別是把長安變成一個活的都市來進行研究，而不是僅僅考慮到它是一座城。這樣一組文章，連帶同一卷發表的相關的一些文章，一起構成一個强有力的學術集群，可以集中對某些問題做更為深入細緻、更有創新意義的探討，它所綻開的花朵也顯得更加絢麗，更加燦爛。從我們已經得到的反饋來看，這樣的專號對於學術的推動要比散發的論文大得多，因此成為我們今後努力的一個重要方向。

我們強調對於某一專題的細緻深入的研究，並不是要引導大家都去做一些專題的探討，其實，我們更加需要有比較雄厚學養的學者，能够就自己所熟悉



的隋唐史的某個方面，發表宏論。我們高興地看到，在紀念《唐研究》十周年的專號上，一些唐史學界的資深學者，發表了他們對某些問題的宏觀看法。如吳宗國《漢唐明比較——兼論中國古代秦以後的社會變遷》(X/157)、鄭學檬《貞觀之治和盛唐的人文精神》(X/211)、高明士《廟學與東亞傳統教育》(X/227)等，這是建立在扎實的研究基礎上的論述文字，是非常值得我們珍視的成果。今後，我們仍然歡迎在每個專題上，能有一些宏觀的論文發表。

《唐研究》之所以名為“唐研究”，就是希望它不僅僅局限在歷史學的範圍裏，而且也包括對唐朝各個方面的研究。因此，我們一直在努力於發表思想、宗教、語言、文學、文獻、邊疆民族、中外關係、考古、美術等方面的論文，如葛兆光《盛世的平庸——八世紀上半葉中國的知識與思想狀況》(V/1)、嚴耀中《唐代江南的淫祠與佛教》(II/51)、陳萬成《杜牧與星命》(VIII/61)、王育成《唐代道教鏡實物研究》(VI/27)、林悟殊《唐朝三夷教政策論略》(IV/1)、葛曉音《論開元詩壇》(III/55)、王小甫《唐朝與新羅關係史論——兼論統一新羅在東亞世界中的地位》(VI/155)、張廣達《唐代的豹獵——文化傳播的一個實例》(VII/177)、金維諾《唐代在書畫理論上的繼承與發展》(IV/349)、楊泓《隋唐造型藝術淵源簡論》(IV/361)、沈睿文《關中唐陵陵地秩序研究》(IX/377)等等。但是，相對而言，我們在唐代文學、考古和美術史方面的論文少了些，而事實上我們在這幾個方面有着非常雄厚的研究基礎和訓練有素的一批學者專家，把他們的優秀論文發表出來，將是我們今後的一項重要工作。

從1995年創辦刊物時起，我們遵循國際學術刊物的規範，堅持只發表論文和書評。相對而言，約寫純學術的書評並非易事，而發表帶有批評性意見的書評，更是要冒很大的風險。十年過去了，雖然我因為發表批評性的書評而得罪了一些朋友，但《唐研究》卻因發表大量的書評而備受好評。我們發表書評的目的，“是借助這個綜合性的刊物，來促進不同學科、不同國家之間的學術交流”<sup>[3]</sup>，我想這個目的在很大程度上是達到了。還有一個意想不到的收穫是，經過十年的堅持，我們已經擁有一個以中青年學者為骨幹的書評撰稿隊伍，他們的敬業精神讓我欽佩。現在，看到許多中國新出版的學術刊物上的純學術書評日漸增多，我們對中國學術能够在自我檢討和與同行比較中更加進步，充滿

了希望。我們仍然要堅持評那些值得我們評論的著作，堅持發表批評性的書評。

在過去的十年中，《唐研究》是以漢語為主要工作語言的，為了與國外同行對話，我們每篇文章都附有英文提要，同時也少量發表英文文章。考慮到今後研究唐朝的學者基本上沒有閱讀漢語的困難，所以我們將儘量把首發在《唐研究》的英文稿譯成漢語發表。本卷所收的《劍橋中國史》主編杜希德（Denis Twitchett）教授和他的同事思鑒（Janice Stargardt）女士合作的論文，以及唐研究基金會會長羅傑偉（Roger Covey）先生讓我們刮目相看的大作，都是以中文首次發表的。

《唐研究》，顧名思義是專門研究唐朝歷史的刊物，當然我們也把與之密切相連的隋朝和五代包括進來。今後，隨着研究課題的擴大，特別是我們前面所說的從某些新的視角來看唐朝歷史的時候，我們將不把涵蓋的範圍局限在唐朝，只要是和我們研究唐朝有所關聯的其他文章，我們也擬發表。今後《唐研究》將更多的以某個專題的形式發表一組文章，在我們擬議中的一些題目，就有不少是跨朝代的“長時段”研究課題，比如我們正在準備的第十一卷“唐宋的社會流動與社會秩序”研究專號，就必然會發表一些有關宋代的研究論文。我想這對於唐研究來說將是一個很好的推動。

回首十年的成長歷程，應當說《唐研究》得到了唐研究基金會會長羅傑偉先生的大力支持，基金會各位學術委員會委員和《唐研究》的各位編委給予了直接的鼓勵和支持，許多熱情的朋友和一群充滿活力的青年教師及研究生為每一卷的出版付出了艱辛的勞動，對此，我在此鄭重表示感謝。更讓我感激的是，在我向各位唐研究基金會學術委員和《唐研究》編委以及海內外特邀的撰稿人發出十周年紀念號的約稿信後，得到了大家的熱烈響應。本卷《唐研究》彙集了唐研究各個領域的專家們所撰寫的最新論文，我相信，它們既是唐研究許多領域的最佳成果，也是《唐研究》的一個重要里程碑，它標誌着《唐研究》走上了一個新的臺階。

2004年10月5日

注 釋

〔1〕《唐代史研究》3，東京：日本唐代史研究會，2000年，54—58頁。

〔2〕因爲前五卷的重要文章在《〈唐研究〉的編輯方針及其旨趣》一文中已經提到，以下提示的論文，多選自第6—10卷。篇名後所附爲卷數和首頁頁碼。

〔3〕同注〔1〕。



## 元白詩證史之《琵琶引》

陳寅恪講授 劉隆凱整理

一九五七年秋至一九五八年夏，陳寅恪先生在其教學生涯中最後一次講授了《元白詩證史》。其內容由《鶯鶯傳》、《長恨歌》、《琵琶引》、《連昌宮詞》及“新樂府”五個部分組成。整理者記錄的聽課筆記約近八萬字。這裏選刊的是聽課記錄的第三部分有關《琵琶引》的內容。

《琵琶引》作於元和十一年。早在元和五年，元微之曾作《琵琶歌》，然影響不及樂天此作。《琵琶引》篇首有序，很清楚地表明了作者的意思。詩中“同是天涯淪落人，相逢何必曾相識”之句，表露出天涯淪落之感。這個意思是重要的，但是在詩中它並不是最重要的。更深刻隱晦的感情是存在於下面這句詩裏：“弟走從軍阿姨死。”這裏表明了詩人的反對戰爭的態度。

元和十年，白氏正做着左贊善大夫，是東宮官屬。時藩鎮倡亂，如淮西蔡州吳元濟之類的稱兵割據，目無中央。主張對藩鎮用兵的丞相武元衡被藩鎮所派的刺客刺死，裴度也被刺傷，長安大亂。從形勢看，當時若對藩鎮用兵，時機並不成熟。朝中牛（僧孺）、李（德裕）二黨，牛黨力主罷兵，李黨則主用兵，互相爭鬥。白氏屬於牛黨，主張罷兵，便遭忌恨。

王涯認為白氏並非言官，卻先於言官上奏反戰，應予貶斥。而且白母看花墜井死（她患有精神病），白氏卻寫《賞花》和《新井》詩。是時白氏已貶為江州刺史，因被指為不孝（這在當時是大罪名，前談《長恨歌》時已述及目蓮故事流行於唐），不能治理州郡，故又改授江州司馬。

白氏的集子中，已找不到使他貶官的詩（《新井》詩）、文（《堅請罷兵之奏摺》），顯而易見，是他自己刪掉了。白氏是很愛惜自己的詩文的，散失的很

少，不似元稹自不愛惜，散失很多。白氏當時上奏反戰，是感到此時用兵不利，怕師出無功，但是，以後卻平定了藩鎮，使得唐朝一度振興，事態的發展與白氏當時的推料相左。《文苑英華》裏收有白氏的兩個摺子，內中指責不主張用兵的元稹是奸臣，然而這是後人的偽製，質量甚劣；再者，罵李德裕的絕句也是假的。

總之，白氏的貶官實是由於他的反對用兵，其母之事不過是就便羅織用以構成罪名。

《琵琶引》，應看作是反戰的文學。

“弟走從軍阿姨死”，其中弟之從軍，一定是去打淮西蔡州的吳元濟。這時間當在元和十年或十一年。這與白氏的遭貶，是同一事，在同一時。

淮蔡吳元濟之亂始於元和九年，到元和十二年冬纔告平定。其中最緊張的時候，是從元和十年開始。白氏正是在這一年遭貶斥的，琵琶女弟的從軍也正當此時。

詩中有這幾句：“弟走從軍阿姨死，暮去朝來顏色故。門前冷落車馬稀，老大嫁作商人婦。”

古代男子三十而娶，女子二十而嫁，已是男女婚娶的最後年齡了。過了這個界限，便是老大了。像崔鶯鶯，貞元十六年纔十七歲，以後結婚也在二十歲以前；韋氏，在貞元十八年結婚時正是二十歲，若再不出閣，也就難了，她比崔氏大一歲。

詩中又云：“十三學得琵琶成，名屬教坊第一部。曲罷常教善才服，妝成每被秋娘妒。”

看來，唐代女子與人應酬是在十三歲。杜牧《贈別》：“婷婷嫋嫋十三餘，豆蔻梢頭二月初。春風十里揚州路，卷上珠簾總不如。”

秋娘，是貞元十五年白氏中進士時長安最負盛名的倡女。白氏淪落江州，感念昔日之遊，乃取於詩中。有人以為是杜牧詩裏的杜秋娘，謬極。

假定琵琶女貞元十五年是十三歲，那麼，到元和十一年，她在潯陽江頭應該是三十歲了。她嫁商人不會太久。“商人重利輕別離，前月浮梁買茶去。”茶商在長安領了專賣券，同時娶了琵琶女，再到產地買茶，蜜月裏就離開了新

婦。可以說，元和十年，琵琶女二十九歲時，弟走從軍，不久，阿姨又死了；再過年餘，她三十歲時纔嫁，真可謂“老大”了。

也是在元和十年，白居易背上不忠不孝的名教罪人之名，遭到重貶，離開了長安。實質上是因爲他反對憲宗用兵。本來在德宗時，藩鎮攻入長安，白氏深受其禍，他惟恐如此用兵又蹈前之覆轍。

琵琶女和白居易，都是境遇使然，不得不離開長安，來到江州，同有淪落之感。

南宋洪邁（容齋）說，琵琶女並無其人，是白居易造出來的。他又說，此與禮法不合。

其實，若無其人，白氏從何而加弟走從軍之事？正因有其人，有其事，白氏始更感傷，因爲之記。再者，洪氏所云禮法，是言白氏置身婦人船中，非也。“移船相近邀相見”，是琵琶女由自己的大船來到白氏送客的小船上。面。“移船”的“船”，是“主人下馬客在船”的“船”，不是“去來江口守空船”的“船”。

官伎，情況有別：長安的善京都聲，是新聲；蘇杭的，只善舊聲（舊聲是隋或唐初傳進的），也不錯；江州的，才貌不出衆，連舊聲也趕不上，白氏鄙之，覺得不足聽。

劉禹錫《泰娘歌》，記述韋夏卿在蘇州刺史任內，得泰娘，後携之返京，教以新聲。

唐在文化方面，善新聲技藝的倡女，皆西胡種。江浙善舊聲的，則不是西胡種。

商人和琵琶女是同居關係，不是正式結髮夫婦。故白氏邀琵琶女相見，並不犯禁律，亦爲風俗許可。唐士大夫輕視社會階級低下的女子，對其去留離合，無關緊要。白氏本人亦是放蕩而不拘禮法的文詞科舉進身的新興階級中人。由此亦可知容齋所論大可商榷。

琵琶女可能是西胡種。“名屬教坊第一部”，不是玩雜耍的，而是管弦樂。教坊中人都是西胡種，他們娶入的全是同種的人，曹、穆二善才就都是西胡種。“自言本是京城女，家在蝦蟆陵下住。”此地正是名酒產區。這位長安故倡，既居住在名酒之產區，復具有琵琶之絕藝，當是“酒家胡”了。

後世劇曲有云：裴興奴即是琵琶女。否。裴是男人，也是西胡種。裴亦即尉遲之轉音。唐代精於琵琶演奏的都是西胡人。這可爲旁證：琵琶女若不是胡人，就不能入教坊，也不能學得琵琶技藝。所以，琵琶女雖不姓裴，但必定與裴氏同種。

關於茶商。唐自安史之亂以後，失掉河北財源。爲維持兩京一帶所需，經濟上要靠江淮。布帛，是直接稅。鹽，山東、河北的得不到了，只有靠東南的。唐於開元年間纔開始收取鹽稅，於今更靠這來彌補失去的財富。鹽需要行銷四處，重要的靠交通，其中以水道最便利，大船最經濟，可從揚州到九江間，上下往來。茶與鹽同，所異的是，茶有名貴的和普通的，前者用的人少，後者用的普遍，於是便視茶如鹽，不單稅鹽也稅茶。茶商、鹽商，都向政府領專賣券，他們都是新興的大商人。

浮梁產的茶，雖說不是名品，但是它產量極豐。商人去浮梁買茶，是買普通的茶，蓋秋天的茶不是好茶。商人靠大量買賣獲利。

商人年紀較大，到長安領券時娶了琵琶女，那是元和十一年春天。琵琶女年已老大，故商人所費不大。商人娶琵琶女是有經濟打算的，商人“浮梁買茶去”的時候，好有人在“江口守空船”。這首詩既表現了有技能的女性的末路和痛苦，也表現了當時社會、政治、經濟、文化各方面的一些情況。

簡單分析一下《琵琶引》。

詩有序，作者未明講琵琶女在誰的舟上彈奏，僅云“聞舟中夜彈琵琶者”“遂命酒，使快彈數曲”等等，致使洪邁生疑。詩共八十八句，序云“凡六百一十二言”，非，應是六百一十六言。

“引”，有云“行”，是一個意思。這都是西域音樂的專門名稱。引，即序，是前奏的意思；行，是進行的意思。

這首詩有情節，不是小說體，是樂府體。

詩開始寫的送客。唐時風俗，客是天亮動身，餞行送別是在頭天夜晚，故而白氏是“夜送客”。主客握別於次晨，客發而主歸。有詩可爲佐證。王昌齡《芙蓉樓送辛漸》：“寒雨連江夜入吳，平明送客楚山孤。洛陽親友如相問，一片冰心在玉壺。”平明，即是指的天剛剛亮。王維《渭城曲》：“渭城朝雨浥輕



塵，客舍青青柳色新。勸君更盡一杯酒，西出陽關無故人。”朝雨，亦指清晨。杜牧的《贈別》：“多情卻是總無情，惟覺尊前笑不成。蠟燭有心還惜別，替人垂淚到天明。”亦說明送別是在夜晚。

送別時總有絲竹之樂，有歌伎在座彈唱。白氏照例“夜送客”，照例“舉酒”，但破例的是“欲飲無管弦”。

詩又寫到聞音問人。白氏是小船，茶商是大船。“尋聲暗問”是將小船移近大船再去問。問和邀，都是白氏的隨從前往。“重開宴”，是開在小船之上，它原來已開過宴。此決非在大船上，洪邁的說法是不對的。琵琶女的出來，是從大船出至小船，並非由大船的內房出至大船的外廳。琵琶女携有樂器，因琵琶大，所以要抱着。

詩中細膩地描寫了琵琶女的技藝。

琵琶女出見白氏，因白氏是上官，她得站着；然而，琵琶只能坐着彈，故而琵琶女彈時是坐着的，只在言時纔是站着的。“整頓衣裳起斂容”，因要表白而站立，說明她原是坐着的。“莫辭更坐彈一曲”、“感我此言良久立，卻坐促弦弦轉急”，都表明彈時坐，說時站。

六么，也是曲調名稱。元稹《琵琶歌》有云：“涼州大遍最豪嘈，六么散序多籠撚”。白氏是看過元稹作品的。

“大珠小珠落玉盤”，元稹也有“百萬金鈴旋玉盤”之句。

“間關鶯語花底滑，幽咽泉流水（冰）下灘（難）。”這裏在字句上有需推敲處。閱讀古書，若有不同之字，又無古本借鑒者，視字之意義定；若皆通，則兩存。

“間關”，是困難、不順利的意思。它不是“滑”的形容詞，是“滑”的反對意思。這句應作“冰下難”為好。白氏的意思是，鶯語本不流暢，在花下反而流暢；泉水本是滑的，在冰下反倒困難、不順暢了。每句都是正反和，兩句也是正反和。

“水泉冷澀弦疑絕”，有三個本子，所載各異。主要異在兩個字上，水（冰）、疑（凝）。這句應作“冰泉冷澀弦疑絕”為好。疑，是懷疑之意，是疑其要絕，並非全絕，下面始有“疑絕不通聲暫歇”之句。

“此時無聲勝有聲”，有的改“勝”為“復”，未知所本。

不過要注意，明時就有人造假書，託爲古本。清初金聖嘆亦精此術，這是託古改“字”。

琵琶女彈奏完畢，便起身講述身世。

前已說過，“教坊第一部”是管弦樂。李紳《悲善才》中有“東頭弟子曹善才”句，東頭即左。第一部即位於左，表明它是珍貴的。

何種方位爲尊，戰國時代，各國尚右，楚卻以左爲好。漢時是以右即西面爲好。在以右爲尊的時代，左自然不好。白居易的貶官，便曰“左遷”。但要注意，這是用的古典。試看唐的官制，有中書省（右、西臺）、門下省（左、東臺），而唐重門下省，應是以左爲尊。

五陵，即指長安。漢皇陵在此，遷關中富豪居此，此即成爲豪家居地。

紅綃，帛也，即賞錢。

“鈿頭雲（銀）篦擊節碎，血色羅裙翻酒汙。”此可與崔鶯鶯的妝束對照着看。

“門前冷落車馬稀”，其中有錯，“車”應爲“鞍”。這是唐時的習慣用法。杜甫詩可爲一證：“國初以來畫鞍馬，神妙獨數江都王。”古時，少年騎馬，少女坐車。王孫來冶遊，應是騎馬。再者，古人車用牛拉，只有戰車纔是馬車。

商人婦，其地位介於妻、妾之間。商人年過四十，必定結過婚了。

前年，錯，應是前月。若買茶一去一兩年，丟下船隻久等，費時如此，不合事理。茶本以新爲貴，如此費時，亦是重利商人所不爲的。商人本是在蜜月期內離開的，買茶不會費時太久。

“夢啼妝淚紅闌干”，一作“啼妝淚落紅闌干”，以後者爲佳。因爲，琵琶女所夢少年事，是“十三學得琵琶成”、“妝成每被秋娘妒”的盛時之事，應在貞元十六七年間。白氏寫的啼妝，就是那個時期所盛行的。如今她在江口，已是元和十一年。女子妝飾必然隨時，應當會有修改，但大致上還是差不多的。總之，昔日是時髦的啼妝，今日是悲苦的啼妝。

寫到啼哭，琵琶女的訴說便停止了，正如寫到白氏的青衫淚，全詩隨即結束了一樣。

白居易感慨時說潯陽無絲竹聲，是指此間無第一部樂。潯陽並無彈奏琵琶

的，蘇州有之，但技藝遠不及教坊。

由此可見唐時文化的傳播：都城最好，蘇杭次之，江州最差。江州雖爲上州，但文化不高。琵琶女彈於秋江，只是一個例外。

琵琶女兩次彈奏，不是散序。

滿座，決不止主客二人。一定是，或者幾位客人，或者白氏請了陪客。至少四人，始能滿座。

青衫，這是最卑的服色。白氏是五品，但唐制服色不視職事官，而視階官之品，而白氏是“從第九品下階將仕郎”，是最低級的文散官，故着青衫。

《霍小玉傳》中有黃衫客，那是指無品級的人。

元稹《琵琶歌》，談到唐時關於琵琶的一些知識。詩中提到賀懷智、段師（善本和尚）、崑崙善才，還有段師弟子李家管兒等等人物。

唐玄宗時，賀懷智、段師、康崑崙等，都是彈奏琵琶的能手。那時長安的音樂好，但東都（洛陽）的音樂也不差，段師最好的弟子李管兒在那裏。不過，管兒沒有做第一部的頭兒，因爲皇帝不在東都。她留在東都，是有不得伸志之意的。江州有了曹、穆二善才的弟子琵琶女，她的技藝未必高於管兒。而且是偶然出現於此，這在江州卻是極爲難得的。至於蘇杭一帶的情況，待講到劉夢得的《泰娘歌》時再說。總之，這當中可以清楚地看到當時文化傳播的情況。

“李家兄弟皆愛酒，我是酒徒爲密友。”李家兄弟，大概是：景儉，行九；景儒，即西京李員外，李十；景信，李十一；景仁，李十二。景儉、信、仁皆進士及第。景儉在《舊唐書》上未載其做過員外否，景儒則官至散騎常侍，在員外之上。他們在韋家做過幕府，元稹與他們相熟，很有交情。大家徹夜長談，飲茶待旦。唐人吃茶，要將茶葉碾細成末。茶能興奮神經，尤其是新採的春茶。

中國茶是在開元年間由和尚傳到日本的。因爲和尚坐禪，是半眠睡狀態，不能卧倒，故宜於飲茶提神。

唐時的許多曲調，如今名存，實際爲何，則早已失傳。

唐樂，是由隋、北周以來的琵琶改進的。在那以前，管樂位在弦樂之上。

唐時，則琵琶爲主，弦樂爲上了。琵琶在隋唐位居第一位，以後卻又衰落了，地位低下，竟不及七弦琴了。原因何在？因爲唐時琵琶專在中亞胡人手中流傳，不大普遍於常人之手。幾經戰亂，如五代，便多散亡。常人多彈的七弦琴此後反居其上了。

今天最好的琵琶曲調《十面埋伏》，溯其源，亦不過及於元朝，再早，已不可知了。

再說劉夢得（禹錫）的《泰娘歌》。

劉夢得是白居易的密友，此篇作於元和九年。

泰娘，蘇州人，爲元稹岳父韋夏卿所得，教以琵琶、歌舞。泰娘乃成爲琵琶能手，蘇州好歌舞盡爲其得。不過這些都是舊聲。後泰娘去京都，帝城新聲爲蘇州所無。泰娘乃“捐去故技”（舊聲），“以新聲度曲”。所以，她學得新聲是半路改行，而琵琶女是自小便學得新聲。

泰娘是白居易《和夢游春》詩中所言“嫁分紅粉妾”當中的一個。

序云：“居一二歲，携之以歸京師。”原因是，徐州節度使張建封卒，朝廷令杜佑替代其職，並令蘇州刺史韋夏卿爲徐州節度使行軍留後。這兩人都是文人。後來，還是讓張建封的兒子繼任父職。韋夏卿已離蘇州舊職，乃調京城，這是貞元十六年的事。

韋夏卿離開蘇州既在貞元十六年，那麼，他得泰娘必在貞元十五年，或者貞元十四年年底。蘇人作姬妾，多在十三歲。假定泰娘在貞元十五年正值十三歲，那麼，她與秋娘正好同歲。其時，白居易正解送長安赴考，於貞元十六年中進士。

劉夢得作《泰娘歌》時，泰娘正好二十八歲。

白居易作《琵琶引》時，泰娘剛好三十，與琵琶女年齡相同。

劉詩中提到的武陵，即湖南常德。狀況和江州差不多，皆“地僻無音樂”之處。在這裏聽到泰娘一曲，與在江州聽到琵琶女之彈奏，意境相似。

序中所云“雒客聞之，爲歌其事”的雒客，即洛客。夢得祖輩劉亮雖是鮮卑胡族，但經過魏孝文帝的漢化，遷於洛陽，夢得便也自稱洛陽人了。再者，韋夏卿也當過東京留守，泰娘爲韋姬，劉自稱洛客，也有同爲一遭遇的感觸。

遺妾比逐臣，便含有天涯淪落之意了。

張慠，未悉其人爲誰。或許是河北節度使張孝忠的一家吧？暫且存疑。詩中談到“張公子”，是西漢典故，爲詞人所習用。張，必是富家，名誰則不可知。

劉詩多述泰娘人生遭際的歷程，雖稱道她有絕藝，而不詳寫她技藝上的表現，這是與元稹《琵琶歌》、白居易《琵琶引》不同的地方。還應看到，劉詩特以簡練取勝。

劉詩中開篇提到的“泰娘家本閬門西”和“走上皋橋折花戲”，其中的閬門、皋橋，這都是實在的地名。

“風流太守韋尚書，路傍忽見停隼旟。”（句中的“尚”，應讀作“常”）貞元之時，韋氏不過是御史中丞，並非尚書。他如韋應物，也作過蘇州刺史，亦是御史中丞。不過，韋夏卿以後是做到尚書的，這裏可能是從後相稱。一個人一生之中，做過許多官。人們稱他，便不論時代，而以最好、最清貴的官相稱，以示尊重。如白居易，咸稱他爲翰林學士。這種風習至宋亦然。如稱包拯龍圖閣學士便是。再者，韋夏卿是蘇州刺史，不是太守。郡稱太守，州稱刺史。唐時大多數時期廢郡改州。劉詩故作“太守”，是用漢典。劉詩之中，古典、今典合用，其例多有。隼旟，太守的車。

“紺幃迎入專城居”，紺幃，車幔，五品以上始能使用。

以下，講的歌舞。

“洛陽舊宅生草萊，杜陵蕭蕭松柏哀。”此指的韋夏卿的死。韋家祖墓在杜陵。

“蘄州刺史張公子，白馬新到銅駝里。”其中提到的蘄州刺史的官名是真確的。銅駝里，指洛陽。

“安知鵬鳥座隅飛？寂寞旅魂招不歸。”寫張慠的貶和死。

“秦嘉鏡有前時結，韓壽香銷故篋衣。”《玉臺新詠》：秦嘉，有妻徐淑。韓壽，西晉賈充婿，賈午夫。

“朱弦已絕爲知音，雲鬢未秋私自惜。舉目風煙非舊時，夢尋歸路多參差。”這一篇的主旨便在於此。以遺妾比逐臣，其意境尤與白詩“同是天涯淪落人，相逢何必曾相識”之句近似。



朱弦，是用的古典。而琵琶亦是用此，故又是用的今典。

雲鬢未秋，指未十分老大。因為泰娘在元和九年還只二十八歲，未過三十。

繼續說《泰娘歌》。

“低鬟緩視抱明月，纖指破撥生胡風。”此都是指的琵琶。前句，因琵琶狀似明月；後句，烏孫公主、昭君遠嫁之典也。

“月墮雲中從此始”，指泰娘之歸張公子。謝靈運詩：“可憐誰家郎，綠流乘素舸。但問情若何，月就雲中墮。”饒有風趣。

“雲鬢未秋私自惜”，這是泰娘的自嘆。

“夢尋歸路多參差”中的“歸路”，是指欲歸洛陽。

劉夢得在《泰娘歌》裏並未寫出自己，語語皆從泰娘口中道出，實際上他是自比泰娘。這首詩寫得十分含蓄。白居易很是心服劉夢得。

再說李紳的《悲善才》。

這首詩作在文宗太和年間。作者在穆宗時，甚是得寵，後又遭貶。他的詩不及白居易，故白氏有云：“苦教短李伏歌行。”李紳在詩裏很少說到善才弟子，多是直述自己的悲苦。

“別殿承恩許召彈”，殿在曲江。杜甫有“江頭宮殿鎖千門”句。“芙蓉（荷花）別殿暗紅香”，亦是指的曲江的宮苑。

“琵琶請進新翻曲”，看來曹善才進的必是新曲。“銜花金鳳當承撥”、“花翻鳳嘯天上來”，可見曲名之中定有“鳳”、“花”諸字，但確名為何，則還不知。

“白首生從五嶺歸”，這是作者自況遭貶端州。

“南譙”、“淮海”，皆指滁州。善才弟子流落於此，李紳也曾任職於此。這首詩當是他在滁州任內作的。在此以前，他已看過元稹、白居易的作品。他的作品，較元作優越，然而未能超越白作。至於劉夢得之作他是否看過，則不敢確定了。

元、白、李、劉諸人的詩作，都是自悲身世。宦途遭貶，這必然與政治生涯有關。

唐代的黨爭很值得注目。早期，還較鬆散；晚期便緊，雙方界限分明，鬥爭嚴峻。白居易在黨爭中未受連累，而李商隱卻大受連累，便是這個緣故。有人說，是因為白氏生性淡泊始免，這是不完全的。個人的性質只是一方面，時代的特點卻不可忽視，這便是上面講到的，黨爭的前鬆後緊。

可以從三個重大的政治變動來看問題：一是永貞的內禪；二是元和三年，牛（僧孺）、李（宗閔）對策，指斥李吉甫（李德裕之父），這是兩黨火併之始；三是太和九年十一月的甘露之變。貞元二十一年，德宗逝世，順宗繼位，任用王叔文、柳宗元、劉禹錫、韋執誼（他是韋夏卿的堂兄，實為士大夫之首）等，想奪取宦官權力。但為時不久，順宗被宦官壓迫，讓位太子，是為憲宗。順宗時的當朝要人，一體貶斥。其中劉禹錫被貶為朗州司馬。白居易這時地位尚低，沒有被牽連進去。

元稹與永貞一般人來往，也因地位低下未被牽連。後來，元稹與韋氏所生之女嫁與韋執誼之子韋絢。韋絢曾作《劉賓客詩話》。

李紳做過韋夏卿的幕僚，與元稹極熟。據說元、韋的婚姻還是他的媒人。當時他的地位也是很低的。

王叔文黨中也有免禍的。如李氏兄弟因母喪免禍，呂溫因出使免禍，而他們當時的地位都相當高。

元和三年，牛僧孺、李宗閔在對策時苦詆時政，得到高中，但為宦官不滿，丞相李吉甫更苦訴於帝前，皇帝只得貶斥考官。

白居易是站在牛僧孺、李宗閔一邊的，曾上表指斥宦官。

元稹在元和元年高中以後，宦途頗多坎坷。他高中不久，便被貶到河南。他曾彈劾丞相親戚東川節度使嚴礪違制徵賦，還曾因爭儀禮和宦官衝突。總之，元和元年以來，他總是不甚得意的。在那段時間裏，元稹不討丞相喜歡。這位丞相是誰？閱《新唐書》，知道當時丞相時時更換，不知道哪一位是討厭元稹的。其中元和元年到七年，是杜佑為相。但是杜佑平素只理大事，不管小事，不能說杜佑討厭元稹。不過，他的孫子杜牧倒是討厭元稹的。可是，杜牧自己正是和元稹一樣的風流角色。

李紳是李德裕（他是山東舊士族之首，是李吉甫的兒子）一家，但是李紳屬於南祖趙郡李氏一支，他是江蘇鎮江人氏。他在政治上和李德裕是一致的，

這同元稹、白居易剛好相反。穆宗長慶年間，李紳和李德裕都在翰林院，很是得寵。敬宗時，牛僧孺想執政，運動李逢吉向皇帝進言，使李紳、李德裕遭貶。從此，李、牛各分朋黨，界壘森嚴。

太和九年的甘露之變：李訓、鄭注排去李德裕、李宗閔，掌握文宗一朝大政，欲消滅宦官，事情泄露，反被仇士良等宦官所乘，李訓、鄭注、王涯等都被捕殺。

元稹已在此以前，於太和五年死在武昌任所。

白居易已經退休，未捲入這個政變的大漩渦。他安然閑居，“重裘暖帽寬氈履，小閣低窗深地爐”。當他聽到當年使他貶官江州的對頭王涯被殺時，他感慨地說：“當君白首同歸日（潘岳在石崇金谷園作詩：“投兮寄石友，白首同所歸。”後二人均被殺），是我青山獨往時（時白氏正遊龍門）。 ”

總結一句，元、白、李、劉諸人的政治觀點、立場，有不同處，甚至有的全然相反，但是，他們的文字之交仍然親密。迨到李商隱時，朋黨之限極嚴了。李商隱是文宗開成年間的進士，本屬牛黨，事令狐楚。武宗會昌時，他因與李黨王茂元做親家，被指為背黨，終生不得意。李商隱不得意，白居易卻未受累，這便是時代的關係。

## 附：整理者言

劉隆凱

一切都因為這三個練習本的存在。三個太普通的練習本，一個是淺白色的底子，兩個是天藍色的底子，上方都印有“中山大學”幾個紅字，下面都寫着“元白詩證史”五個鋼筆字，後面分別列出（一）、（二）、（三）的序號。其中標明（一）、（二）的兩個本子都記得滿滿的，另一個標明（三）的天藍色底子的只記錄了兩面多一點，後面都是空白。它們的存在距今快有半個世紀了。其間人世的滄桑，難以盡述，沒料想到它們居然歷經坎坷而幸運的生存下來了。

有了它們，纔有了這本陳寅恪先生《元白詩證史》的聽課記錄的公開問世。

一

這些聽課的記錄，應該說是彌足珍貴的。

因爲，它在陳寅恪先生並不短暫的大學授課生涯中，起着畫上終止的句號的作用。特別是，這個句號又是打在不應該終止的地方。這是陳寅恪先生平生授課的最後一次，又是最後未能終篇的一次。

我深知，淺薄如我，記錄必然存在衆多的誤漏，不能爲大師傳神於萬一，但是，後學的心是虔誠的，多少還是記錄了大師說學問史的一些風采。我把這塵封也够久遠的聽課記錄整理出來，也是自己對陳寅恪先生的雖然遲到卻依然虔誠的一點紀念吧。

我於 1955 年秋走進中山大學所在的康樂園。歷史系爲新生介紹老師時，在群星閃耀的教授群中，最顯出異樣光亮的是這兩位：家學淵源、學識驚世的盲者陳寅恪先生，中年治史、蔚然大家的聾者岑仲勉先生。尤其是陳寅恪先生，聲譽之隆，更令後生驚嘆。及至新生造訪兩老，長者和藹相待、勸勉有加，又令我們如坐春風。我曾寫《我的瞎聾二師》（刊載於 1991 年 4 月 24 日《文匯報》）一文，追憶當年。一種仰慕，一種追求，融於我心，我期望自己能有幸運走近大師。兩年以後，我在進入三年級後終於如願地選修了二老的課：陳先生的《元白詩證史》和岑先生的《隋唐史》。當時，別位先生的選修課都安排在教室裏上課，只有陳先生的課是安排在他的家中授課。如今人們都很熟悉那座位於校園中心的二層小樓了，陳先生住在樓上。二樓小客廳連着一條寬寬的內走廊，那便臨時當作教室使用。靠窗那邊安排了十來張課椅，課椅當面放一張藤椅，旁邊安置一塊小黑板。陳先生便在這裏爲後學展開了波譎雲詭的歷史畫卷，帶領我們透過時空的煙塵探求真實的過去。我也打開自己的筆記本，記下了一行又一行……

選修課開始的時間已難記確，大約是在 1957 年的 9 月底或者 10 月初吧。那時，反右的運動大潮剛過，學校又恢復了正常的上課秩序。開學後先有選報選修課、其後批准公布名單的事務過程，然後纔開始上相關的選修課。選修課一周兩節，一般都是連堂講授。陳先生因健康關係，一周分上兩次，一次只上

一節課。我記憶當中他的課都在上午第三節，一次應該在星期三，還有一次不太記得是星期一還是星期五，我印象中有些傾向後者。我的筆記，上學期記錄了三十五次聽課的內容，恰合十七周半之數。下學期記錄的是三十次聽課的內容，只合十五周之數。這當中除開節假日的影響，更重要的還有臨時政治活動的干擾，只是有關情況已無從記憶了。

選修課是結束於不該結束的時候。這種不幸並不是某一門課的，而是屬於所有的課程。1958年掀起的大躍進熱潮讓校園又遠離了平靜。上面一個動員，全校停課下鄉，投身躍進狂潮。我清楚記得，我們年級是下到東莞一個叫篁村的地方，參加雙搶之類的勞動。我們沒日沒夜幹活，田邊插着“深翻三尺土，畝產萬斤糧”的標語牌。有些同學其後還參加了公社史的編寫工作。大約入冬以後纔回到學校。上課是恢復了，原來中斷的選修課卻一律不再續開。它們全都成了有始無終的遺留物。所以，《元白詩證史》的中斷乃是一種共有的不幸。它具體中斷於何時，應當是在1958年的夏天。我查看了筆記，恰好在記錄《黑潭龍》的內容時，我附記了一個時間：6月29日。而此後的《天可度》只剛剛開了個頭，整個的講授就中斷了。查看內容，它們顯然是屬於同一節課。因此，我可以確切判定：《元白詩證史》的講課是在1958年的6月29日畫上了句號。這同時也是給陳先生的授課生涯畫上了句號。

《元白詩證史》罹不能善終之災，實有其必然性。這門課程處在當時的政治氣候下，其學術價值始終為流行的政治觀念所貶抑和曲解。1958年春季以來，批判之風更其猛烈，這門課程承受到的更多非難的目光。陳先生身處此境，其後一個階段的講課，酣暢自在的發揮力度，明顯較前減弱。這從聽課記錄當中，多少也可以得到反映。此後又出現了名為“拔白旗”的運動，矛頭直指所謂的資產階級學術權威。當時上面有專文宣稱，如同我們國家要超英趕美一般，史學界也要趕、超陳寅恪。陳先生理所當然地被定為首屈一指的大白旗，在康樂園中自然是口誅筆伐的重點對象。他的學術觀點，還有這門選修課，都成為了粗暴批判的靶子。因為名重體弱，他當時還能享受到背靠背批判的待遇。這種做法顯然大大刺痛了老人的心。狂熱批判之後，進而又是狂熱的躍進：課一概停止，人一律下鄉。康樂園一時弦歌不再，冷清淒涼。陳先生處在這樣的生活環境中，他的心境也就可想而知了。我畢業離校後，聽說校園又

回復了平靜，系裏師生一再敦請陳先生繼續開課，但他始終未加首肯。此後，他住所的長走廊上，不再出現弦歌不輟的景象。我那次親歷的中斷，最終成爲結束陳先生授課生涯的痛苦的句號。親聆過先生最後一課的我們，真正感受到的，是自身的幸運，還是學術的不幸呢？

## 二

上個世紀的 90 年代，我有機會回到了睽違已久的康樂園。古榕蔥綠照眼，惺亭風光依舊。校園中心區那所令我魂牽夢繞的二層小樓，又出現在我的眼前。風景似乎一如昔年。走近端詳，我看到了歲月給予它的印記：二樓靜悄悄的，大大的紗窗上沾着灰塵；門前那條曾被刷白的小道，已然露出了水泥的本色，路面還有着許多的裂痕。這讓人壓抑的冷清和孤寂，讓我這個過來人想到了陳先生當年講授《連昌宮詞》時的情景來。小樓未必也是當代的連昌宮？也是，二樓的歡聲笑語，門前的倚杖漫步，都已隨風逝去。人說往事如煙，我的感受並不盡然。其後，我把自己對舊事的回想，寫進了《往事不盡如煙》（刊載於 1997 年第 4 期《當代作家》）這篇文章中去。

歲月的流逝冲刷了我對許多舊事的記憶，不過，也仍然有許多往昔生活的片斷，並未在我的記憶中完全褪色。陳寅恪先生授課的種種情狀，仍然鮮明地留在了後學的心田。那是一幀永不褪色的人物寫真：一位目不能視的瘦弱的老人，被扶坐在矮籐椅上。他用空茫的眼神掃視自己並不可見的前方。對面三十來雙眼睛都在靜靜地注視着他。他終於開講了。他開通了時空隧道，引導後學神遊於學術的天地中。無論探訪往昔的幽勝或是莽叢，陳先生都能以自己超凡的歷史思維，藉助平常的史料，發掘出歷史的本質內容。他似乎隨心講說，卻是條理分明，由表及裏，舉重若輕。他舉史事，說道理，援古證今，視野開闊。他的講述發微見著，每多創見，卻又淺出深入，點化後生，充分展示了這位學養精深的大師的智慧本色。一部唐史，其實又何止一部唐史，在陳先生的心中，已有如數家珍般的親密無間。自稱“貞元朝士”的陳先生，平生最後開講的《元白詩證史》，在研究的視角上，便顯出了不同一般的特色，展開中又多出神入化的精彩，只可惜如今已是廣陵絕響了。



我雖然對陳先生的選修課做了一點記錄，對於陳先生的學說卻仍然是一個門外漢，哪有甚麼評說的資格。我說的都只是自己一些歷久未忘的印象。陳先生學品崇高自不待言，他的人品也同樣崇高。在陳先生身上，精深與嚴謹、敏銳與獨到，是和親切與謙和結合在一起的。容我再說舊事：他初次見到新生，便和藹地與大家交談，教導大家要腳踏實地，安心學習，展現了長者仁愛與關切的胸懷；他尊重岑仲勉先生，在講課時，即使提到他們在學術觀點上存在的歧見，他卻能以寬闊的襟懷介紹與稱道對方；他對於後學的膚淺見解，也能積極引導，給予鼓勵，讓人終身受益。我在這方面更有着親身的體會。在學習白居易的“新樂府”的過程中，我曾以《賣炭翁》中的一個問題請教陳先生。我之問與陳先生之答，在我的聽課記錄中都已具體寫出來了。我要說的是陳先生對待此事所持的態度。我最初把問題寫在紙上交給陳先生的助手黃萱女士，心中最好的期待就是黃萱女士在方便時能跟我解說兩句。我開始沒有聽到回答。這也是我想到了的，淺薄之見也可以不予置理。不想，有一天，我記下了這個令我終生難忘的日子：1958年的6月3日。陳先生在講課當中，突然換過話題，提到了我提出的問題。大出我的意料，他出語就誇獎我，一再說我肯用心思考，真令我心潮激蕩。然後，他平和地一條條說出理由，來證明我提出的想法是不必要的。最後，他又很謙和地說，他自己說的也未必一定對，還可以討論。我的問題在陳先生心中明明是不成立的，他卻着意對後學在態度上極力肯定，在認識上積極引導。他的關懷看似對我一人，我想，陳先生或許也是借此來啓發年輕人，希望大家多去思考以尋求突破吧？先生的治學誨人，真如滄海之深沉廣闊，春暉之溫馨宜人，令後學銘感終生。那天下課以後，黃萱先生特意領我進到近旁的書房，拿出綫裝的《兩京城坊考》給我翻看。此情此景，至今印象鮮明。陳先生對此事的關心仍未了結：6月14日，6月29日，他在講課時又兩次提到了我的問題。可惜整個講課到此時也同時中斷，不然，陳先生也許還會第四次提到它吧？這康樂園中耳提面命、親切教誨的一幕，已成為後學心中一道永恒的風景。

三

陳先生爲我們開講《元白詩證史》時，他的相關著作《元白詩箋證稿》已經面世，便成爲我們重要的參讀書目。先生所著之“稿”，顯然是他所講之“史”的學術基礎，其以詩文證史的基本見解及考證論說的中心內容，在“稿”中都有明確的闡述。先生講“史”，考慮到當時就學者的實際情況，在很多方面都作了基礎性的解說和指點；當然，先生也就一些內容做了必要的發揮，以引導後學更主動地參與學習和進行思考。在內容順序的安排上，“稿”與“史”也有不盡同處，如“稿”始於《長恨歌》，“史”則以《鶯鶯傳》開篇。“史”之於“稿”，自有它的積極輔助作用在，但是，準確認識與領會陳先生以詩文證史的治學特色，還是要以陳先生親自寫定並公開問世的《元白詩箋證稿》作爲依據。

當時在陳先生的課堂上，師生相處說得上是“三代同堂”。講課的陳先生是第一代，聽課的則有後面兩代：金應熙先生算是第二代，年輕的助教和我們都是地道的第三代了。我們來聽課，慕名的成分很大。與大師面對面，該是何等榮幸。自己到底又聽進了多少，那就不好說了。我們這一代人，是在“厚今薄古”的熏陶中走過來的：薄古是肯定的，年輕人的歷史文化素養實在低下；厚今其實並無真知，有的只是教條式的大道理。陳先生給我們講課，實在有些爲難他老人家；我們聽陳先生的課，同樣也是够爲難自己的了。有着大家風範的陳先生真正不同凡響，對我們特別注意由淺入深的引導。在論史說事之時，時時不忘給予我們啓蒙式的指點，讓我們多少能從迷津中努力走出來。我們這纔多少能够聽得下去。我之勤於記錄，並不是我領悟更多，恰是因爲我領悟困難。我便認真聽，仔細記，下去再對照參考書補充、改正，最後再把這課堂上下雜亂的記錄和補充內容加以整理，轉記在專門的筆記本上。我肯定會存在錯記漏記的情況。錯記比較好辦，自己下去參看對照多少還有可能改正；漏記就難辦了，尤其那些特別專門的內容，自己聽來完全生疏，事後全然無從補起，每每只好付之闕如了。這是令我十分遺憾又十分汗顏的事。

我就這樣，用兩個多筆記本記錄下了自己大半年來聽課的種種內容，我的

喜悅和遺憾，充實和空虛，正確和謬誤，全都真實地定格於那些筆記本中。走出康樂園後，生活給我安排了與專業史學研究無緣的工作，在當時那種特定環境中我自己又缺乏自我探求的信心和毅力，於是，幾個筆記本靜靜地躺在舊書堆中，一躺就是近半個世紀。有幸的是，它不曾像有些書籍那樣被付之劫火，居然能够在艱難中生存下來，這也是令我倍感欣慰的事。

我開始整理這些筆記，還是近幾年的事。進入了人生的夕陽階段，自己的時間充裕多了，便覺得不能再有負同學的期望了。中山大學姜伯勤先生，與我有同窗之誼，他很早就希望我把這個筆記整理出來。他最初提出建議之時，自己大約剛是研究生畢業吧。等到我真的動手整理之時，他已是海內知名的史學專家了。我的整理工作一言難盡，似乎就是一個找錯改錯的過程。我自問記錄中的錯誤與不當之處，已經改正多多，但我絕不敢保證，錯誤已不再有。一切的差錯，責任在我。我當勉力消除此中的差錯，一有發現，我再改正。如果四十年前我便着手整理，或許會比如今來得得心應手些吧。

前年我趁南下看望在穗工作的女兒的機會，又一次訪問了康樂園。我帶去了最新整理的聽課記錄的複印件。在歷史系辦公室與姜先生話舊之時，適逢《廣東社會科學》雜誌社長劉澤生先生和編輯江中孝先生來向姜先生約稿。姜先生就便也介紹了我的整理稿。他們二位對此極表關注。去年年底，這個雜誌選載了我的整理稿中的有關《鶯鶯傳》的部分，很快，《新華文摘》作了轉載。還是姜先生的介紹，北京大學榮新江教授同意將其中的一部分，發表在他主編的《唐研究》上。爲着進一步提高整理質量，清除謬誤，姜先生其後建議我與蔡鴻生先生聯繫，請他協助我審訂記錄內容。蔡先生高我兩屆，是我的學長。他和姜先生也都聽過陳寅恪先生講授的《元白詩證史》。姜先生曾告訴我，蔡先生對陳寅恪先生的著述研讀至深，很有見地。後來蔡先生以他的近作《仰望陳寅恪》惠我，書中的認識自是不凡，我從中受益至深。我獲得這樣有力的支持，自問有信心把聽課記錄整理得更完善些。

這個講課記錄之公開推出，我得感謝湖北教育出版社的袁定坤先生和楊唐軒先生。他們認識到它的學術價值，決計用最理想的方式使它公開問世。這也是他們在對史學大師陳寅恪先生表示着自己的敬意吧。

## 四

我再應該介紹一下這個聽課記錄更加具體的狀況了。

整個聽課記錄接近八萬字。它由《鶯鶯傳》、《長恨歌》、《琵琶引》、《連昌宮詞》和“新樂府”（五十首）五個部分組成。陳先生講授它們一共用了六十五個課時，其中上學期講授了三十五個課時，下學期講授了三十個課時。具體安排如下：

上學期：除總說用了一個課時外，《鶯鶯傳》用了六個課時，《長恨歌》用了七個課時，《琵琶引》用了七個課時，《連昌宮詞》用了四個課時，“新樂府”上學期用了九個課時。

下學期：“新樂府”繼續又用了三十個課時，前後共計用了三十九個課時。

陳先生這次講課，中止於“新樂府”中的《天可度》。他對這首詩也只是開了一個頭，並未講全。後面完全沒有講到的還有《秦吉了》、《鴉九劍》、《采詩官》三首。如果全部講完，大約也只需要三兩個課時吧。當然，陳先生此後肯定還會有總結性的專題內容要講，還會講幾個課時便不好說了。至今想來，只怨蒼天不遂人願，那最後的精彩永遠地隱於泉下了。

誠然，就全局的比例來看，《元白詩證史》未完成的部分十分有限。但是，不完整卻是無法改變的事實。好在有陳先生的《元白詩箋證稿》在，聽課記錄欠缺的地方，只好借“稿”來作彌補，這樣或許多少能為“史”添加一點完整的色彩吧。

陳先生講課的課時內容安排，主要是從我的聽課記錄中反映出來的。我當時用的空開一行的方式，區別不同課時的記錄內容。當然，也有少數地方沒有這麼清晰。我反復對照記錄的筆迹、文意乃至分量的多少，努力做出恰當的判定。這個區分情況應該說多少還是合乎實情的。

這次公開推出這個聽課記錄，我想應當具有提供資料與紀念大師的雙重意義。書名的確定，我特意徵詢了陳先生的三女兒陳美延女士的意見，並與中山大學歷史系蔡鴻生、姜伯勤二位先生商討，取得一致的意見。我們認為，書名應當準確、務實，要明白表示這只是聽課者個人對陳先生的講課內容所做的記

錄稿。蔡鴻生先生具體提出了在書名中標上“講席側記”字樣的極好的建議。最後我們一致確定，書名定為：陳寅恪《元白詩證史》講席側記。此書的主體部分自然是這個聽課記錄。同時，我還想在記錄的五個部分後面，都附錄一些與記錄內容關係較大的有關作品。比如《長恨歌》這個部分吧，我選錄陳鴻的傳和白樂天的詩，以及白樂天的《霓裳羽衣歌》、劉夢得的《馬嵬行》等，這樣便於與講稿內容對照閱讀。這些詩文，不同版本小有一些字句上的不同。有的我作了取捨，如元稹的《鶯鶯傳》依《太平廣記》，《夢游春》依《才調集》，《連昌宮詞》依《全唐詩》校訂文字，還有許多我就只按坊間常見的文字錄出，無非供在閱讀時作個參考罷了。說到這個附錄內容，我自然想到了當年陳先生開設選修課時，也為我們安排了相關的資料，內中選錄了一些與他講課有關的作品，量並不是太大。我還記得開始的一篇便是元微之的《夢游春》，他的多首《離思》詩，還有《春曉》詩，也在其中，陳鴻的傳、白樂天的詩似乎也選錄了。資料是手刻油印的，紙張很一般，但刻寫的字迹端莊娟秀。十分可惜，因為保管不善，這份資料已經找不到了。

我的這篇類於前言的文字，意在介紹與講稿內容有關的種種情況，為人們提供一點相關的背景材料，希望能對閱讀講稿多少起點積極引導的作用。

真正能為閱讀這個聽課筆記起着指引作用的，是蔡鴻生先生和姜伯勤先生特為本書撰寫的專文。他們二位畢生致力於史學研究，都是卓有成就的學者。二位早年都曾師從陳先生，是《元白詩證史》選修課的見證者。二位對於陳先生的著述，研讀至勤且精，由他們來介紹陳先生的治學特色，展示《元白詩證史》的學術價值，最為恰當。二位為文，視野開闊，體會精微，有助於引導我們更好地貼近陳寅恪先生。他們的熱心參與，同樣也是寄寓了他們對大師的真誠的敬意。

我同時要感謝陳先生的女公子美延女士對本書的關心和支持。我在前幾年的康樂園之行中，有興與她初次晤面。在拜訪時，我向她送上了我寫過的一點懷念陳先生的文章的複印件，並一起回憶了往昔康樂園的舊事。其後就聽課筆記的整理，我們也有過書信交往。應我之請，美延女士還寄贈陳先生的一張照片，極有紀念之意義。這次為本書的出版，我們又在康樂園中晤面。美延女士對本書的出版極表關切之意，並對書名和書的內容安排，提出了許多很好的建

議。她還特意爲本書提供了陳先生家居和授課時的珍貴照片。在向美延女士深致謝意的同時，我想，美延女士的關注，這也同樣表達了她對陳先生的至親至愛的真情。

我很早就聽說陳先生和師母去世以後，一直歸葬無所，深以爲念。近讀蔡鴻生先生的新作，得知先生和師母已永眠於雲霧繚繞的匡廬名山，私心極慰。看到那張介紹墓地的照片，特別是石頭上那突出的“獨立之精神，自由之思想”十個大字，我不由得想到：作爲當世學界的大智慧者，陳先生人雖隨風而去，他的精神卻永在天地間。在華夏文化燦爛的史冊上，他已成就爲無比輝煌的一章。

我的心又回到了康樂園。我又走近了那所綠樹掩映的二層小樓，我又踏上了那條短短的水泥小徑，我又凝視着二樓靜謐的紗窗。一陣風起，送來一片濤聲。我的心不再寂寞和冷清。我知道，無論春來秋往，花落花開，這裏的一切都因爲他而莊嚴和神聖。陳寅恪，這是用金字鑄就，和着時間節拍走向永遠的不朽的名字。

往事已矣，良時難再。我就把這本聽課記錄，作爲後學向大師獻上的一瓣心香。我雖然識見淺薄，但對大師的敬仰卻是永生虔誠的。

二〇〇二年六月初成，二〇〇四年十月再改定於白雲黃鶴之鄉。

**“*Pipa Yin*”: The Historical Evidence in Yuan Zhen's  
and Bai Juyi's Poems**

Chen Yinke

(recorded by Liu Longkai)

**Summary**

The aim of this article is to clear up several historic mysteries in the late Tang dynasty by reinterpreting the narrative poem, *Pipayin* by the famous poet, Bai Juyi. From a historical perspective, the author's analysis leads him to formulate some conclusions.



He believes that this work belonged to the category of antiwar literature and that Bai Juyi was one of the most distinguished antiwar poets of his era.

Hong Mai has suggested that the woman player of *pipa* in the poem was a fictitious figure made up by the poet. The author, however, argues that the woman, who is the heroine of the ballad, was a real person from a minority group of western China who later was highly skilled in playing this Chinese instrument.

In past centuries, the Chinese language has experienced great changes both in the style of writing and in meaning. By analyzing changes of shape and meanings of some Chinese characters in the poem, the author offers his insight into social, political, economic, and cultural facets of that era.

The author also presents his creative ideas in analyzing several other related works, such as the "Pipa Song" by Yuan Zhen, the "Tainiang Song" by Liu Yuxi, and the "Bei Shancai" by Li Shen.

The author also offers more detailed discussions of development of politics during the Tang Dynasty. According to his viewpoint, the conflict between the two parties within the government was not so apparent in early Tang but became fierce in the late Tang.

## 攀龍附鳳的追認？

——從小林正美《唐代の道教と天師道》討論

佛教道教宗派研究的方法

葛兆光

—

“道教史研究中至今還沒有可以稱得上是‘定說’的東西”，日本早稻田大學小林正美教授在其前些年出版的《六朝道教史研究》中這樣說，這使一個中國道教研究者印象深刻<sup>[1]</sup>，其實，在最初讀到這本書的日文版時，我也一樣感到很有衝擊力，畢竟，不承認“定說”便意味着要提出“新說”，確實，在如今的道教史研究中，需要更多“新說”來刺激研究領域的拓展和研究問題的更新，因此，我一直很注意小林正美教授的道教史研究。

2003年秋天，我在臺灣大學歷史系教書，聽說小林正美的新著《唐代の道教と天師道》（知泉書館，2003）問世，並且有一些相當重要的新看法，因為我當時正在臺灣大學開佛教史和道教史的專題課，於是，請歷史系博士候選人楊俊峰代我覓一冊來先讀為快，原來這個新看法是唐代並不存在甚麼上清、靈寶、三皇、高玄等道教派別，唐代的道教就是天師道的出家道士和在家信仰者，唐代道教的教團就是天師道的道觀和道士構成的。在這部新著中，他再三說到，唐代道士的法位基於天師道的位階制度，上清經籙在唐代只是在天師道中傳授，而所謂上清派只是在宋、齊以及梁初，而在唐代根本沒有活動（5頁，56頁，166頁，207頁）。記得當時我看後的最重要感受是，這是一部顛覆性的著作，因為正如小林正美先生所說，如果這一道教史的舊說被改寫，“這一持續了半個世紀之久的說法崩潰，那麼，就必須修正建立在這一說法基礎上

的那一部分道教史，並且這一部分道教史就需要進行再構築”（57 頁）。但是，因為當時太忙，並沒有時間細細考慮這一顛覆性說法在道教史上的意味和它對宗教研究方法上的意義，所以只是匆匆作了一些筆記，直到 2004 年回到北京，收到小林先生寄贈的書，我纔重新來考慮這一新說究竟可以給我們提供甚麼樣的啓示。

這個說法是值得討論的，因為它確實將改變我們對唐代道教史的一個基本看法。

如果按照小林正美的描述，那麼，把唐代道教分爲上清（茅山派）、靈寶（洞玄派）、洞神（三皇派）、高玄（太玄派）、正一派（天師道）或者重玄派等等，把其中的上清派作爲唐代道教的主流，是一種沒有依據的說法。小林氏指出，無論是中國學界的著作如卿希泰主編的《中國道教史》、任繼愈主編的《中國道教史》，還是日本漢學界的著作，如吉岡義豐《永世への願い——道教》、窪德忠《道教史》，或是西方中國學界的著作如 Isabelle Robinet 的《道教史》都有這種對唐代道教史的誤解。而這種誤解的來源很早，從宮川尚志、福井康順到吉岡義豐，人們已經習以爲常地接受了這種沒有根據的說法，並把它當作歷史敘述的基礎（7—9 頁）。確實是這樣，在寫這篇評論的時候，我再次檢查了一部分中國近年出版的道教通史研究著作<sup>[2]</sup>，大凡有關唐代道教的部分，基本上都是先討論重玄學，然後敘述茅山宗（上清派）、樓觀派以及不很顯著的天師道以及其他教派。不僅在中國學界，就是在西方，2000 年出版的由 Livia Kohn 主編的《道教手冊》（*Daoism Handbook*）中，仍然分別請 Isabelle Robinet 和山田利明執筆，單獨列了上清派、靈寶派兩章<sup>[3]</sup>。當然我注意到，也有一些著作提到，唐代道教的宗派界限並不很清晰，但是他們基本上認爲這是分化之後的融合，換句話說，就是當時有這些“宗派”，只是在唐代彼此的界限漸漸模糊而已。這一說法可以用卿希泰主編的《中國道教史》爲例，在第二卷第五章第三節中說，“道教經過魏晉南北朝的分化發展後，到了隋唐又呈現融合之勢”，“由於融合，是原先個性特徵十分鮮明的各個道派，逐漸在教理教義和宗教儀式上，都互相滲透，呈現出你中有我，我中有你的狀況，難以區分”，同時作者還說到，唐代有許多道士“傳承世系不明”，因此特意說明，這是當時不恪守一家而會通各個門派的結果，“於此正可看出唐代道教宗派融合

的特徵”<sup>[4]</sup>。另一部由劉鋒等編寫的《中國道教發展史綱》也如此說：“隋唐時期，雖然有不同的道派名稱，但彼此之間沒有嚴格的界限，經戒符籙、齋醮儀範等兼收並蓄。”<sup>[5]</sup>

小林正美的看法似乎和他們不同。

## 二

這涉及如何理解和看待中國宗教史研究領域中佔了三分天下之一的“教派史”的問題<sup>[6]</sup>，我們先把小林正美這一論斷的正確與否放在一邊，先來看一看佛教史和道教史上所謂的“宗派”問題。

20世紀30年代，湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中已經對中國佛教的宗派說法有所懷疑，到1961年，病榻上的湯用彤先生寫了一篇《論中國佛教無“十宗”》，反駁把中國佛教說成是十宗或十三宗的說法，指出中國佛教只有天台、禪、華嚴、法相、真言、律六宗，第二年，他又寫了一篇《中國佛教宗派問題補論》，繼續申論這一想法。他指出，在兩晉以後盛行的是學派上的“宗”，而隋唐時期競起的是教派上的“宗”，“此時之‘宗’與過去所謂‘宗’是兩樣不同的事”，學派之“宗”屬於佛學史，教派之“宗”屬於佛教史<sup>[7]</sup>，顯然，晚年的湯用彤先生對來自日本的陳說有些不滿。自從凝然《八宗綱要》被梁啟超、楊文會引述和發揮之後，在佛教史研究中，從日本學界來的佛教分“八宗”、“十宗”和“十三宗”的說法，就順勢籠罩了中國學界。但是，這是很不合適的，原因很簡單，所謂“宗派”，不僅需要有同一的學說與經典，而且應該“有創始，有傳授，有信徒，有教義，有教規”<sup>[8]</sup>，換句話說，就是需要有師徒相承的關係、關於這一系統的歷史敘述，以及分清你我的“認同”標誌，否則正如湯用彤所說，那只是“學說”而不是“宗派”。但是，宗教傳播中一旦有某個弟子很傑出，使這一分枝越來越興旺，這個弟子的弟子或再傳弟子們就會自行撰寫一門興旺的家譜，重新上溯祖系的歷史，這時，遮蔽和誇張、塗抹和虛構就會同時出現，常常不免要自立門戶，在師門外另闢師門，上溯一個光榮的祖先，下連許多傑出的子孫，把自己這一脈的家族放大，並且極力劃清與另宗他家的界限，這纔逐漸成為所謂有邊界的宗派<sup>[9]</sup>。可是，

當現代學者需要給佛教史道教史清理脈絡書寫歷史的時候，就不免會受到這種“現成”系譜的影響，以為當時真的就已經有這麼一些門戶清楚、傳承有序的宗派<sup>[10]</sup>。相反，由於歷史流逝，勝利者被放大，而失敗者被湮滅，於是，又有的真正存在過的宗派卻漸漸在史冊中失去身影，就像三階教，如果不是有後來敦煌文獻的發現和日本矢吹慶輝的發掘，可能這一宗派便在“歷史記載”中“不存在”了。

這是一個普遍的歷史現象，這種師以徒顯，派因宗生的後來說法，常常會以“歷史記載”遮蔽“歷史本相”，使我們現代宗教史研究者在無意識中接受關於某個宗派的說法，佛教史的情況是這樣，道教史的情況也差不多。後世的道教徒出於對某一支的追認和推崇，常常要凸現他們的師承和延續，把這種師生相續的歷史說得彷彿依靠武林秘笈代代相傳一樣，造成環環相扣的傳續歷史，就和禪宗那種叫做“傳燈錄”的史冊一樣，讓人們誤以為歷史真的那麼清楚而且單純，因而不大會對這些說法作“證據的檢驗”。尤其是當這種說法與自己的閱讀印象大體接近的時候，它特別容易被接受下來，並且反過來成為研究者閱讀文獻的先驗框架。唐代的道教史中，由於從王遠知、潘師正、司馬承禎到李含光等茅山一系道士，確實與李唐皇室較為接近，深得信任，影響頗大，而且人們常讀的《雲笈七籤》中恰恰有中唐李渤《真系》勾勒出了的這一傳承系譜，這個系譜恰恰又被元代劉大彬專門記載茅山一系的《茅山志》凸現出來，茅山又恰恰是道教的一個聖地，所以，人們也就依着思維的慣性，理所當然地接受了“茅山上清派是唐代道教的主要流派”這個從古代文獻到現代研究“層層積累”的說法。

可是，小林正美在本書中卻指出，上清派本來是有的，但是那只是劉宋、南齊、梁初，若干由一個老師和少數弟子構成的小集團，這些小集團並沒有形成統一的組織，只是共同遵奉《洞真太上太霄琅書》和《太真玉帝四極明科經》等經典中所說的教理、戒律和科儀（22—23 頁），換句話說，就是類似湯用彤先生所說的一個“學派”。這個時候的上清派，由於沿用了很多天師道中出官儀之類的東西，在舉行這類活動時也要有天師道道士的協助，或者乾脆參加天師道的儀禮，因此在這種知識、技術和儀式的交流中，一方面導致了上清集團的瓦解，一方面也使得天師道漸漸接受了上清的資源，比如把上清的洞真

法師當作天師道的位階。據小林氏說，在陶弘景之後上清集團就完全瓦解，唐代的茅山道觀並沒有上清派道士，居住的都已經是天師道道士了（23—24頁）。他認為，上清在唐代只是天師道位階制度中道士的一種法位，他重新檢查了唐代碑文、墓誌和題記以及敦煌資料這兩大類相對可信的原始資料，指出唐代道士位階有正一道士、高玄道士、洞神道士、洞玄道士、三皇內景道士、洞真道士、三洞法師等等，他舉出張萬福、朱法滿、葉法善、李含光、劉處靜、應夷節、馮惟良、田良逸以及馬游岳等等為例，指出天師道的最高稱號是天師，而本來所謂上清派的潘師正、司馬承禎、李含光都被稱為“天師”。而在唐代，上清、靈寶、高玄、昇玄、正一等等，已經成了道士受籙傳戒的法位階梯。

正如《三洞奉道科誠儀範》、《正一威儀經》等所規定的，唐代天師道曾經有十九種法位，大致可以分成五等，由低而高，第一等是正一道士和高玄法師，第二是洞神、洞玄、洞真（又各分弟子與法師），第三是洞淵、昇玄法師，第四是大洞法師，第五是最高的“上清玄都大洞三景弟子”和“無上三洞法師”。這種法位的取得和傳授經錄互相配合，在唐代張萬福的時代已經漸漸清理得很整齊了，《傳授三洞經戒法錄略說》卷下《明科信品格》中規定了道士昇位要按照這樣的順序，即（一）佩符錄，（二）受五千文，（三）受三皇文，（四）受靈寶諸經，（五）受洞真經。小林正美認為，從梁初到北宋初期的天師道受法程序和道士的法位制度，其基本型是依據三洞四輔而來的<sup>[11]</sup>。他說，梁代初期的天師道道士受法，先正一、次太玄、後三洞，三洞中是先洞神、次洞玄、最後是洞真，這時的經典中有了《洞淵神咒經》和《昇玄經》，於是又加上了洞淵神咒法師、昇玄法師，但是，基本上還是正一、太玄、洞神、洞玄、洞真的序列（123—124頁）。

我重新檢驗了《全唐文》、《全唐文補編》中的證據，覺得有一定道理，儘管我還有一點懷疑。

### 三

這篇評論並不重在討論小林正美的這一結論，而是想進一步討論思想史與



宗教史研究中關於宗派問題的方法論。

這裏重提一個舊公案。大多數道教史著作都要提到唐代的“重玄”說，自從蒙文通提出這一道教學說的重要性以來，經過日本學者砂山稔、中國學者盧國龍等人的研究和表彰，很多學者都接受了“重玄派”這個名稱，但是，事實上這種說法是有疑問的，正如前面指出的，所謂宗教之“派”，不僅依據典籍與詮釋思想相同，而且應當有（一）明確的傳承譜系與歷史，（二）大體邊界清楚的團體與認同，（三）相同的儀式或方法。如果僅僅是經典與思想相同，彼此之間並無實際的交往，恐怕只是當時道教流行的思潮。所以，小林正美和我一樣，都不贊成有所謂“重玄派”（207—208 頁），只是他的理據和我不太一樣，他指出，過去有人認為，重玄派是從六朝時期靈寶、太玄派影響下形成的，但是他說根本就沒有太玄、靈寶派，而我則認為，重玄沒有組織，本來就是後人總結的一種對《道德經》解說的不同風格，並不是一派<sup>[12]</sup>，他是從歷史上釜底抽薪，指出這種歷史傳承其實並不存在，而我是從學說與宗派的分別上辨析，指出思潮未必成為“派”，但是我們都認為這並不是道教的一個宗派，而是隋唐之際道教對《道德經》解釋中比較重視“重玄”的一個傾向。

這類認識和辨別的問題，其實，在古代中國思想與宗教研究領域很普遍，不僅在佛教與道教方面，像先秦時期有沒有司馬談所謂的“六家”或劉向、劉歆、班固所謂的“九流十家”，就是一個很有趣的問題，現在很多學者已經看到先秦無六家，比如陰陽家就並非一“家”而是當時普遍共用的觀念、知識和技術，儘管有一些人長於這種知識與技術的使用，但是，他們卻與儒、墨、道之間不存在認同的鴻溝和觀念的爭論；而法家與儒家在基本的個人權利、國家秩序、社會倫理的基本預設與思想關注上，並沒有甚麼大的差異，只是策略上的偏重不同；至於名家，其實也並不存在這一“家”或“派”，他們與道家的千絲萬縷聯繫，讓人們可以重新理解《莊子天下篇》<sup>[13]</sup>。胡適曾經說到，他自己著《中國哲學史大綱》，“根本就不承認司馬談把古代思想分作‘六家’的辦法，……至於劉向、劉歆父子分的‘九流’，我當然更不承認了。這樣推翻‘六家’、‘九流’的舊說，而直接回到可靠的史料，依據史料重新尋出古代思想的淵源流變，這是我四十年前的一個目標。我的成績也許沒有做到我的期望，但這個治思想史的方法是在今天還值得學人的考慮的”<sup>[14]</sup>。

我想，的確如此。

仍然回到佛教與道教史上來。最近在佛教史領域可能有一些“後現代”的風氣，這個風氣雖然我未必贊同，但也不能不看到他們一些“偏見”背後的“洞見”，比如美國學者馬克瑞（John McRae）在 *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* 裏面提出了他所謂的“禪研究四原則”（McRae's Rules of Zen Studies）<sup>[15]</sup>，第一條是“它（在歷史上）不真實，因此它更重要”（It is not true, and therefore it's more important），他說，禪語錄不能當歷史事實對待，但是應當在更長的歷史中把握它，看看它究竟起了甚麼作用。第二條是“禪宗譜系的謬誤程度正如它的確實程度”（lineage assertions are as wrong as they are strong）；就是說，關於禪系譜的說法，正如它凸現的那樣缺乏歷史性，實際上是宗派認同、強調自我意識的產物，如果把它當歷史，可能就會誤解。第三條是“清晰則意味着不精確”（precision implies inaccuracy），據說越是有明確的時間和人物，它就越可疑。第四條是“浪漫主義孕育諷喻”（Romanticism breeds cynicism），據說，說故事的人不可避免要創造英雄和壞蛋，禪史也同樣不可避免地要製造早期家長的偶像，以削弱我們歷史理解中的黃金時代（唐代）和想像中停滯的形式主義時代（宋代），如果一方面被浪漫化，一方面就要被輕視化，於是所有歷史將在想像的故事中隱匿不見。也許這一理論太過“後現代”，也許這一原本只是特殊的現象，在馬克瑞的筆下被放大普遍化了，但是我們看到，唐代禪宗史中確實有這種情況。我們知道，唐代禪宗史基本上都是以禪宗自己書寫的燈錄為基本綫索的，所謂“燈錄”是個習慣的說法，禪宗說，佛教的真理是“以心傳心”，心和心之間，就像從一盞燈，把火傳給另一盞燈一樣，一點一點接續的，記錄他們的歷史和思想的書，常常就叫作“傳燈錄”，比如“景德傳燈錄”、“五燈會元”等等。

可是，正如我在一篇論文裏說到的<sup>[16]</sup>，傳統的燈錄是按照派系的綫索來書寫的，它的好處是脈絡清楚，而且可以在系譜確定之後，不斷地在裏面添加資料，可以有僧必錄，並安放在適當的輩分和位置上，比如誰是某某法嗣，誰是誰的第幾代傳人，這樣就容易給歷史留下一個較為整體的面貌。但是它的缺點也很清楚，就是常常不是順着歷史記錄，《祖堂集》裏面還有“不睹行狀”的話，還比較老實，但後來就不同了，因為每個撰寫燈錄的人都屬於某一門

派，所以就有自我誇張的情況，以前有個詞叫“出主入奴”，就是說總是按照某個和尚身前身後的顯赫、弟子的地位，和弟子的弟子們的記錄，來追憶並且重建當時的情況，於是，不免有放大和縮小的嫌疑，這就是所謂“師因徒顯”。這種情況在古代中國相當普遍，就像各種家譜和族譜，修譜就像修史，常常習慣地為自己這一門寫光榮歷史。當年胡適在給柳田聖山的信裏說，中唐和晚唐有很多偽書和假歷史，都成了《景德傳燈錄》的原始材料，因為在大曆到元和年間也就是禪宗南宗一支最要緊的時代，它一旦大盛，就有很多“攀龍附鳳”的運動，這話說得非常正確<sup>[17]</sup>。陳寅恪先生給馮友蘭《中國哲學史》寫審查報告的時候說的，“其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠”<sup>[18]</sup>，所以馬克瑞講得有些道理，看上去越有條理系統，越是值得懷疑，那些看上去很清楚、很條理的歷史，恰恰是一點一點描畫和涂抹出來的？套一句理論家的話，有時候，歷史常常是捨棄了很多後人以爲不重要的史料以後纔形成的。

所以，冉雲華就指出，“多年以來，禪宗歷史所根據的是《傳燈錄》之類的宗派文獻，都是十世紀以後編纂的，它們所記的早期禪史，資料不足而且還有宗派成見”<sup>[19]</sup>，他發現，不屬於禪門的《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》的“習禪篇”所記載的禪史，就是“多爲傳燈錄一系的歷史所掩蓋”的東西。如果說僧傳還有一些嫌疑的話，那麼，我們再往上尋找原始文獻，也許更可靠的是當時人所作的碑銘和序文等。我過去曾經引用過四個有關中唐禪史的碑銘和序文，第一個李華為玄朗所寫《故左溪大師碑》，第二個是韋處厚撰寫的《興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘》，第三個是白居易在《傳法堂碑》引興善惟寬語，第四個是裴休爲宗密所寫的《禪源諸詮集》序文，如果從這些沒有“污染”過的資料中歸納，就可以看到8世紀後半期以來，門檻外的一般人關於禪門的共同認識，也就是說在當時相當多人的心目中，所謂禪門應當大體包括五大系，即北宗、荷澤、牛頭、天台和洪州，並不是傳統燈錄里記載的北宗被南宗取代，惠能之後是青原、南岳的傳承史，甚至也不是胡適所考證的惠能之後是神會的一綫單傳。這一歷史記載遮蔽歷史事實的過程，如果可以“倒卷簾”式地“重放電影”，那麼，大致上可以看到一個這樣的過程：（一）當南宗禪還沒有全面取得壟斷地位的時候，有關禪宗的文獻，包括敦煌的文獻，大體上對北宗、南宗、荷澤、牛頭等等各個方面，大體上還是公允平實

的，比如《法如碑》、王維《惠能碑》、張說《神秀碑》等等；（二）當禪宗南宗漸漸進入鼎盛時期，一個惠能與神秀的論戰、神會與普寂的爭鬥的系譜被寫出來，而法如、神秀、普寂等人的歷史開始被遮蔽或者被扭曲。比如《壇經》、《神會語錄》等等；（三）當馬祖道一的洪州宗大盛以後，北宗、荷澤、洪州的不同系統開始出現，如宗密的記載；（四）當石頭希遷後人越來越多，要獨立的時候，又開始在馬祖門下分出去一部分（丹霞天然等），確立了青原行思到石頭希遷、南岳懷讓到馬祖道一的系譜，而神會系又被遮蔽，如《祖堂集》；（五）當百丈懷海後人得勢以後，在原來兩系統中，百丈後人的一系就突出起來，如《景德錄》等等。於是，漸漸形成直至現代的關於唐代禪宗史的系譜<sup>[20]</sup>。

#### 四

如果我們回過頭去看唐代佛教史和道教史，我們還會發現，各個宗派並不像想像中那麼壁壘森嚴，相反，可能很多原來以為分屬不同陣營的佛徒道侶，彼此的身份互相混雜，各自的認同和區分也沒有那麼清楚。

不僅僅是禪宗這一脈，我一直覺得唐代佛教徒的分類，在某種意義上，以宗派分不如使用唐人習慣的法師、禪師和律師的三分法來分，更清楚而不重疊，法師、禪師和律師，這種佛徒的標準稱謂既與其“出身成分”相關，又與各自的“專業特長”相關，不僅在他們圓寂後所立的墓誌塔銘上區分得相當清楚，而且還恰好對應佛教的慧學（法師）、定學（禪師）與戒學（律師）三學，特別是，它有各種《高僧傳》編纂體例的支援，《高僧傳》以譯經、義解（以上法師）、習禪（禪師）、明律（律師）為基本分類，顯示這種分類有相當的理解基礎。可是，最近我也發覺，對於佛教徒的分類無論如何不能簡單和固執，就是這樣的三分法也只是一種權宜之計，因為不僅在隋代以後，定慧雙修者多，比如天台、華嚴的禪師常常兼通義學，很難說他們應當歸入“法師”還是“禪師”，而且到了中唐，連“禪師”與“律師”也多互相交錯，很多被稱為“律師”的佛徒，其實很注意習禪，甚至也可以在宗系中“雙桃”，比如大義（691—779）雖先從本州開元寺深律師學四分律，後於寶應初又與迴律師一道，

向左溪朗禪師學止觀<sup>[21]</sup>，清江雖然是曇一律師（692—771）的門下，但在大曆年間又向禪門五祖門下的南陽國忠國師學習禪觀<sup>[22]</sup>，熙怡律師（726—796）雖受戒於南岳，修律儀於東林，但又曾與顏真卿、楊於陵、趙憬、盧群為“參禪之侶”<sup>[23]</sup>，而曇玘（栖霞大師，723—797）雖“落髮於金陵希瑜（一作喻）律師，受戒於過海鑒真大師”，但又曾分別學習南宗和牛頭禪，“探曹溪、牛頭之旨”<sup>[24]</sup>；神湊（744—817）一方面作為律師，“具戒於南岳希操大師”，但一方面又是個禪師，“參禪於鍾陵大寂大師”，即在有名的馬祖門下，“心行禪，身持律”<sup>[25]</sup>。這似乎是中唐前後的一種風氣，象徵着初盛唐流行的佛教義學崇尚，讓位給佛教實踐取向，而佛教實踐則以“定”和“戒”為最重要，所以，李華在《杭州餘杭縣龍泉寺故大律師碑》就講禪律應當“二宗更相為用”，劉軻在評價上宏（一作弘，739—815）時也說，應當“通明大教，祖述毗奈耶，憲章修多羅，心同曹溪，事同南山”<sup>[26]</sup>。當然，這種界限的含糊和混融，在同屬禪師的天台與禪宗各系之間就更加普遍，就像法慎（666—748）所說的，“天台止觀，包一切經義，東山法門，是一切佛乘”<sup>[27]</sup>。至於南宗禪門下的禪師，就更不像我們後來想像的那樣，好像真的井水不犯河水那樣涇渭分明<sup>[28]</sup>，反而常常是互相參訪、轉益多師的。正因為如此，根據南宗禪自己編造的系譜來確定師承，瞭解他們究竟屬於南岳、馬祖一系還是青原、石頭一系，常常會產生疑竇，比如像天皇道悟、藥山惟儼、丹霞天然的師承，如果過分相信禪門後來的記載，就會對當時的各種碑銘、文集和《高僧傳》產生種種不解的地方，可是如果明白這種清楚的系譜不過是後來的“追認”，就可以在一定程度上同意馬克瑞的說法，“禪宗譜系的謬誤程度正如它的確實程度”。

道教史恐怕也同樣如此，我在《屈服史及其他》一書中討論盛唐道教時曾經說到，“很多現代的思想史或宗教史的研究者都開始對這種系譜或源流抱有懷疑，那種過分相信後起的傳燈、統紀、宗譜，並依據它們來尋找宗教的親緣血脈的做法，其實是在後設的資料中建構歷史”<sup>[29]</sup>，唐代上清派被《真系》等著作凸現出來，在很大程度上也是因為師弟傳授的需要，正如《洞真太上太霄琅書》卷八中記載的，上清集團傳授經籙，有追溯先後三師（度師、籍師、經師）的制度，所以，在傳符籙、授憑信的時候就要追溯“三師”之歷史，例如中唐之初太清宮的吳善經曾經師事冲虛先生申泰芝，而申泰芝則要上溯到清簡

泉君，泉君上面又要追溯到來君，來君之師則是萬君，據說，都有遺像在開元觀中，因此吳善經貞元年間住開元觀“傳三景真籙”時，也要立申、泉二君像，與自己合為授籙的三師<sup>[30]</sup>。因此小林正美就認為，把司馬承禎與陶弘景、王遠知、潘師正連綴起來，形成一個系譜，恐怕就是在潘師正的時候，由於傳授經戒的需要，而按照這種三師說法而成立的，後來李渤等書寫道教系譜的時候，也是按照這種三師系統追認歷史的，因為，陶弘景與王遠知之間差了兩百歲，並不可能是真正的師生關係，王遠知師事陶弘景，也許只是潘師正編造三師的說法（162—163 頁），因此，這種歷史系譜並不可靠<sup>[31]</sup>。

## 五

唐代的道教確實很複雜，按照後設的說法，硬把他們分成上清、靈寶、昇玄、高玄確實可能是向壁虛構，但是我始終又有一絲疑慮，如果反過來按照小林正美的說法，把他們統統說成是天師道，是否就一定合適呢？似乎也有一些麻煩和疑問，畢竟“說有易，說無難”<sup>[32]</sup>。硬把唐代道教清晰地區分為各門各派是不合適的，但是，硬把他們合在一起，像小林教授那樣說唐代天下道教徒都是天師道一門，我隱隱約約也感到，似乎有些不妥，應當指出的是，這個時候的天師道，其實已經“化身萬千”一樣，分成了各種各樣、不相統轄的支脈，以盛唐為例，我在《屈服史及其他》中，曾經列出開元天寶年間的一些道士，如葉法善（約 616—720）、張果（？—733）、鄧思瓘（紫陽，702—739）、申泰芝（字廣祥，開元二十六年召入宮）、張探元（667—742）、田仙寮（683—741）以及劉知古、邢和璞、羅公遠等等，這些道士是否都可以算成是天師道徒呢？他們有的“專精五龍”，有的習“金丹火龍之術”，有的則通“神劍”之法，也有的則偏重於講道教沖淡虛靜的哲理，還有的專門修習燒煉金丹之道，很難說他們還是原來的天師道。我總覺得，經過南北朝的南北分離，漢魏時代原來意義的天師道已經分崩離析，首先，二十四治已經形同虛設（道教已經擴展到川陝以外廣大地區），其次，濱海地區的道教也逐漸喧賓奪主（江南地區道教影響漸漸擴大），再次，道教也漸漸從邊緣走向中心從民衆走向上層，在上流社會和外來佛教的雙重影響下，發展出種種不同的取向，因此，到

隋唐時代，道教已經一片漫無統緒，仍然用魏晉南北朝意義上的“天師道”這個名稱來統稱唐代道教，恐怕也相當困難，因為，魏晉南北朝的“天師道”這一名稱，以及原來天師道的領袖、組織、儀式、技術和師承系統，似乎已經很難籠罩唐代所有的道教徒。

如果天師道真的在唐代仍然籠罩一切，那麼原來天師道的領袖張氏似乎應當處在中心的位置，可是，在唐代張天師並不能一枝獨秀地佔據道教的中心，甚至地位可能還在其他道士之下，在天寶七載頒布的《崇奉道教詔》中，唐玄宗儘管說，“崇其道者師其人，行其道者尊其禮”，但下面首先提到的，卻是從晉代的楊羲、二許以下，“爲上清之宗”，然後纔講到後漢張天師，“正一之道，幽贊生靈”<sup>[33]</sup>，從這種有意的時序錯置中，是否可以看到唐代道門已經不是“同一”的天師道可以籠罩？如果我們仍然沿用過去魏晉南北朝時代“天師道”的概念，那麼也必須注意，這個時候的“天師道”已經不是那個時代的“天師道”了，張天師一系已經不再是領袖哪怕是精神領袖或名義領袖，各種道教派別也不再沿用和遵循原來天師道的傳統與規則。同樣的一個例子，日本學者愛宕元曾經注意到唐代儀鳳二年立《潤州仁靜觀魏法師碑》的意義，其中他特別提到，海陵的崇玄觀有張天師第十五代孫張文禮，以及其子張紹仙、張道彥、張道顒、張道嵩，而這個張文禮居然是仁靜觀魏隆的門人，而魏隆卻是以茅山徐昂法師爲師的，張天師的後人以茅山系的道士爲師，愛宕元說，這顯示了南朝以來茅山系包攝天師系的趨勢，在唐代初期仍然存在，這也許未必，但是否也說明了“天師道”在唐代已經不能籠罩整個道教呢？<sup>[34]</sup>。

有時候，研究宗教派別的人會陷入“畫地爲牢”的誤區，小林正美教授在唐代道教史上給我們提出了這個問題，但是歷史研究里面這種陷阱很多，常常因爲身處現代的我們不得不從“後設”的立場回溯過去，而被“後見之明”所誤，那麼，我們會不會走出了“上清派”這個後設的虛擬概念，又走進“天師道”這個前代的遺留概念中呢？

2004年7月匆匆寫於香港

2004年8月2日改於北京



## 注 釋

[1] 劉屹《評〈六朝道教史研究〉》，《中國史研究》2002年第4期，134—142頁。此文也指出，小林教授的道教文獻學研究，確實有一些相當精彩的說法，但是也有相當的問題，比如，有時對相關材料缺乏順時性的考察，有時會在尚未確認的情況下繼續推論，有時又對附帶提到的道教典籍，幾乎在未加論證就給出確定的年代等等。我大體同意這個看法。

[2] 例如卿希泰、唐大潮《道教史》（北京：中國社會科學出版社，1994）、劉鋒、臧知非《中國道教發展史綱》（臺北：文津出版社，1997）、孔令宏《中國道教史話》（石家莊：河北大學出版社，1999）、唐大潮《中國道教簡史》（北京：宗教文化出版社，2001）、卿希泰《簡明中國道教通史》（成都：四川人民出版社，2001），基本上大同小異，但金正耀《中國的道教》（臺北：臺灣商務印書館，1993）一書例外，並不敘述和討論唐代道教的流派，而只是列了“唐代符籙派道教”和“道教煉丹術的興盛”兩節。

[3] Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000。又，可以參看 Livia Kohn 和 Russell Kirkland 合寫的有關唐代道教史的第十三章。339—383頁。

[4] 卿希泰《中國道教史》修訂本，成都：巴蜀書社，1996年，119頁、170頁。

[5] 劉鋒、臧知非《中國道教發展史綱》，臺北：文津出版社，1997年，230頁。

[6] 在佛教史、道教史研究中，人物研究、典籍研究和宗派研究向來是比重最大的三塊，在1997年香港中文大學宗教系召開的一次學術會議上，來自香港浸會大學宗教系的一個學者，很嚴厲地批評中國內地佛教史研究者只注重這三項內容，他的批評雖然不一定正確，但也說到一些問題與現象。

[7] 《論中國佛教無“十宗”》，此文與《中國佛教宗派問題補論》載《湯用彤全集》第二卷，石家莊：河北人民出版社，2000年，367—382頁、383—416頁。

[8] 《論中國佛教無“十宗”》第二節《“宗”——教派之發生》，同上書，372頁。這一說法後來大多數研究者都同意，比如《中國佛教百科叢書》中專門討論宗派問題的潘桂明著《宗派卷》在第三章中也從理論上指出，宗派的產生需要有四個條件，一是高度發展的寺院經濟以保證宗派獨立的經濟來源，二是系統的學說體系以保證自宗在思想理論上的獨立地位，三是相對固定的傳教地域即以某祖庭或大型寺廟為中心，四是嚴格的法嗣制度和寺院規範以行政制度保持自己的特殊地位。臺北三重，1999年，90頁。這在理論上沒有問題，但是，研究者通常比較不注意宗派問題の後設性虛構，也較少注意宗派之間並不那麼涇渭分明。比如，潘桂明此書仍然設有三論宗、淨土宗、律宗等專章，似與其理論上的說法有些衝突，與湯用彤先生的想法也不盡相合。

[9] 比如《中國佛教宗派問題補論》中指出的，四明知禮“作《延慶寺二師立十方住持傳天台教規戒誓詞》，嚴格規定只許學天台，勿事兼講，兼講則是叛徒”，這就真的有了宗派的邊界了，同上書，398頁。

〔10〕湯用彤指出的淨土宗，就是一例，其實淨土並不成宗，各家都有淨土之說，而淨土七祖之說，是南宋四明石芝宗曉的說法，並無根據。

〔11〕但是，小林對於為何道教法位階級在三洞四輔中，沒有對應太平部、太清部的法位，解釋卻很勉強。我想，這可能是一種“一統”意識下歸納和湊合成的理想，並不是實際實行的法階。

〔12〕我對砂山稔《隋唐道教思想史研究》一書的評論見《唐研究》第2卷，北京大學出版社，1997年。

〔13〕關於先秦無六家的論證，見任繼愈《先秦哲學無“六家”——讀司馬談〈論六家要旨〉》，《文匯報》1963年5月21日；〔美〕蘇德愷《司馬談所創造的“六家”概念》，《中國文化》第7期，北京，三聯書店，1993年。陳啓雲《“儒家”、“道家”在中國古代思想文化史中的定位》，載其《中國古代思想文化的歷史論析》，北京大學出版社，2001年。

〔14〕胡適《中國古代哲學史大綱臺北版自序》，《胡適學術文集》（中國哲學史），北京：中華書局，1992年，5—6頁。

〔15〕John McRae: *McRae's Rules of Zen Studies, Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, 2003, p. xix.

〔16〕《歷史、思想史、一般思想史——以唐代禪宗史為例》，《唐研究》第8卷，北京大學出版社，2002年。

〔17〕耿雲志、歐陽哲生編《胡適書信集》（下），北京大學出版社，1996年，1582頁。

〔18〕陳寅恪《審查報告一》，載馮友蘭《中國哲學史》下冊，北京：中華書局重印本，1984（1961）年，2頁。

〔19〕冉雲華《中國早期禪法的流傳和特點：慧皎、道宣所著〈習禪篇〉研究》，載其《中國禪學研究論集》，臺北：東初出版社，約1990年，2頁。

〔20〕參看葛兆光《歷史、思想史、一般思想史——以唐代禪宗史為例》。

〔21〕《宋高僧傳》卷一五，范祥雍點校本，北京：中華書局，1987年，362頁。

〔22〕《宋高僧傳》卷一五，369頁。

〔23〕許堯佐《廬山東林寺律大德熙怡大師碑銘並序》，《全唐文》卷六三三，上海：上海古籍出版社，1990年，2833頁。

〔24〕劉軻《栖霞寺故大德毗律師碑》，《全唐文》卷七四二，3403頁。

〔25〕《白居易集》卷四一《唐江州興果寺律大德湊公塔碣銘》，北京：中華書局，1985年，916—917頁。

〔26〕劉軻《廬山東林寺故臨壇大德塔銘並序》，《全唐文》卷七四二，3404頁。

〔27〕《宋高僧傳》卷一四《唐揚州龍興寺法慎傳》，346頁。

〔28〕傳統的禪宗燈史如《景德傳燈錄》、《五燈會元》等均以馬祖道一上承南岳懷讓，石頭希遷上承青原行思，身後分別派生南宗兩支。馬祖門下以百丈懷海、南泉普願、大珠慧海為首，其中尤以百丈一脈為盛，後世衍生潯仰、臨濟二宗；石頭門下以天皇道悟、藥山惟儼、丹霞天然最為著名，天皇、藥山之後分出雲門、法眼、曹洞三宗，這就是所謂南宗禪史上的兩派五宗。

〔29〕葛兆光《屈服史及其他——六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店，2003年，103頁，注〔6〕。

〔30〕權德輿《唐故太清宮三洞法師吳先生碑銘》，《全唐文》卷五〇一，2262頁。

〔31〕比如據《洞玄靈寶三師記》中記載，中唐劉處靜的三師即經師南岳田虛應（良逸）、籍師天台山馮惟良、度師天台山應夷節。於是，從劉處靜反溯，即構成了一個新的系譜。

〔32〕佛教史的經驗似乎不能用到道教上，前面我提到，律師、法師、禪師的三分法，既是唐代對不同佛徒的身份認定和正式名稱，也是佛教中人的職能分工，圓仁在《入唐求法巡禮行記》中對法師律師、禪師就有明確的描述，而敦煌本《歷代法寶記》中無住和上應對各方面質問和辯難時，對各種人的稱呼也很清楚，因此，法律、禪師的名號比較容易讓我們大體判定佛教中人的身份歸屬，那麼，唐代道教徒的一些正式頭銜，是否也有意義？本來，按照唐代官方的設想，也想倣效佛教區分，像《大唐六典》卷四禮部·祠部“道士修行有三號，其一曰法師，其二曰威儀師，其三曰律師。其德高思精，謂之煉師”，但是，似乎這是倣照佛教的理想化規定，唐代大多數道士的碑銘中，除了被尊敬地稱為“煉師”或“尊師”外，在正式的名稱中，似乎都被稱“法師”，很少有稱為威儀師或律師的，這可能是因為道教中的“專業分工”沒有佛教那麼清楚。

〔33〕《唐大詔令集補編》，上海：上海古籍出版社，2003年，1383頁。

〔34〕愛宕元《唐代地域社會史研究》第二編第一章《唐代江南における宗教的關係を媒介とした士人と地域社會——〈潤州仁靜觀魏法師碑〉を手挂りに》，京都：同朋舍，1997年，342頁。在整個唐代，道教中張天師系統的中心地位沒落，儘管唐玄宗和唐肅宗都寫過《張天師贊》，但是同樣也都寫過《葉法善像贊》，張天師傳人中，似乎只有一個張探元有過較顯赫的歷史，開元初他從本郡明山觀到長安景龍觀，開元十年朝廷大建玄元皇帝廟，他與峨眉王仙卿、青城趙仙甫、漢中梁虛舟、齊國田仙寮一起被重用，到開元二十一年，與洞元先生司馬秀一起當了東都道門威儀使，不久兼任聖真觀和玄元觀的兩觀觀主，見蔡瑋《唐東都道門威儀使聖真玄元兩觀主清虛洞府靈都仙臺貞元先生張尊師遺烈碑》，《全唐文》卷九二七，4285頁。

**Admit Posthumously with Tufthunting?**  
— **A Discussion of Research Methods Regarding Buddhist and  
Taoist Sects through Kobayashi Masayoshi's New Book**

Ge Zhaoguang

**Summary**

This article comments on Kobayashi Masayoshi's *Tang Dynasty Daoism and the Way of the Celestial Masters*, and discusses research methods regarding Buddhist and Taoist sects in former studies of religion. Research on the history of Chinese religious sects has always been questionable, because we have to recognize that scholars introduce their own concepts into their interpretations of historical materials. Thus, some subsequent parlances are often acknowledged posthumously. Therefore, the assumption that "historical records" always covered "historical facts" has led us to believe that Buddhism and Taoism had clearly differentiated sects in the Tang. In fact, this question was brought forward by Tang Yongtong, Hu Shi and Chen Yinke some decades ago. Nowadays, scholars of Europe, America and Japan are formulating such questions according to theories known as post-modernism. This article points out that if we put the historical clues in order, we will find out that the sects of Buddhism and Taoism were not so strictly circumscribed, and the differences and self-identities of the sects were not so clear.

## 《心經》與《西遊記》的關係

梅維恒

### 導 言

《心經》的梵文全名是 *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*，中文全名是《般若波羅蜜多心經》（《大正大藏經》8 [251] 898c；此後簡稱《大正藏》）。它被公認是浩繁的般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）文獻的一個小小概括。它也是舉世皆知，在東亞最著名，最受歡迎的佛教經典之一。並且，印度、西藏、漢地等地最卓越的佛教學者為《心經》作了大量注解和說明<sup>[1]</sup>。許多 20 世紀的宗教教主也長篇大論地講解《心經》<sup>[2]</sup>。跟只有五千言的《道德經》比，《心經》更加短小，長度大約只是《道德經》的二十分之一。這樣篇幅有限的極短篇經文，受到極大的愛戴和注意，卻很可能沒有原版的梵文佛經作底。不少有說服力的證據指出《心經》原來也許是暗中先用中文寫作，然後翻譯成梵文，好像是爲了要讓人產生原來的《心經》是梵文佛經的印象。

美國佛學家 Jan Nattier 寫了一篇很有啓發性的文章<sup>[3]</sup>。她詳盡地搜集了大量文獻研究、語言學、文本，以及歷史上的各種證據，表示《心經》幾乎是一字不差地從巨大得多的《摩訶般若波羅蜜經》（*Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*）裏抄錄出來。具體地說，《心經》是從該經由著名龜茲佛經翻譯家鳩摩羅什（Kumārajīva；350—401）翻成中文的《摩訶般若波羅蜜經》裏抽出來的一小段。這一小段經文隨後成爲一部單獨的佛經。而在最初的鳩摩羅什的中文翻譯本面世幾個世紀以後，又有人把這部從（中文的）《摩訶般若波羅蜜經》獨立出來的中文《心經》翻譯成梵文。

跟平常的佛經比較，這部獨立出來的《心經》的確有許多異常的地方。首

先，也是最重要的，就是它的篇幅極為短小，完全不像一般的佛經。第二是《心經》缺少大多數佛經起頭的標準慣用語“如是我聞”(*evam mayā śrutam*)；也沒有指出說法地點的“爾時佛在……”。其次是《心經》裏面惟一主要的說話人是觀(世)音菩薩(Avalokiteśvara Bodhisattva)。而觀音在《心經》出處的般若波羅蜜文獻裏通常不是主動的角色。確切地說，在任何佛經裏說法者不是佛陀而是觀音者，極不尋常。實際上，現存這一段經文的梵文抄寫本沒有一本把它題署為 *sūtra* (經)。因為按照佛經的格式《心經》根本不是一部經。最後，《心經》的末尾有一段咒語“揭諦揭諦波羅揭諦波羅僧揭諦菩提薩婆訶”(等於梵文 *gate gate pāragate pārasamgate bodhi svāhā*)，在大乘佛經裏尤罕見。

這樣短少的一篇佛經，卻有這麼多可疑的地方，令人不得不懷疑它原來就是一部經的真實性。對梵文《心經》的語言加以密切分析以後，一些在語法、詞彙，以及句子描述方式上的不妥和怪誕就展現出來，表示這篇經文是由一位母語非梵文的人翻譯到梵文的。這讓人們對現存梵文《心經》的可信度更加感到不安，儘管梵文《心經》疑點很多，中文《心經》的題目下面卻附有中國著名的往印度取經的佛經翻譯家玄奘(600—664)的名字。因此，玄奘跟《心經》搭上關係。而玄奘跟《心經》的關係後面懸挂着一個玄奘如何得到《心經》的故事，我個人認為後來極受歡迎的明朝通俗小說《西遊記》就是從這個故事逐漸演變出來的。當然，明朝的《西遊記》已經把玄奘往印度求學和取經的事迹很生動地小說化了。下面我將試圖說明《心經》和玄奘故事土壤裏一鱗半爪的種籽如何經過不同階段，漸漸生長成明朝有一百回的小說《西遊記》。

## 玄奘和《心經》

各種不同的中文本《心經》都在前面注明玄奘是翻譯者。而玄奘跟《心經》的關係非常密切，遠遠超過翻譯者和一篇被他翻譯的經文。這個極端密切的關係最早出現在慧立(614年生)和彥棕(688序)寫的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》裏面。從日期上看，這個傳記的年代跟玄奘生活的時期很接近。最關鍵的一段文字是慧立和彥棕對玄奘取經過程中特別艱難的一個部分的描寫：

過了這個地方就是橫亘八百多里的莫賀延沙漠，古人叫它沙河。天上沒有

飛禽，地上沒有走獸。沒有草，也沒有水。只有法師孤獨的影子伴隨着他往前行進。法師惟一能做的事情就是不斷地重複觀音的名號和背誦《心經》。

這之前，法師在蜀<sup>[4]</sup>時，曾遇見一個穿着骯髒破爛衣服，渾身長着膿瘡的病人。由於不忍，法師把病人帶到一座寺廟，給病人錢買衣服和食物。爲了報答法師，病人把以後法師常常背誦的這個經（《心經》）傳授給法師。法師抵達沙河時候，遇見各種奇形怪狀的妖魔，雖然不斷重複觀音菩薩的名號，也不能完全驅散他們。但是，法師一張口念《心經》，所有妖魔就都立刻應聲消失了。千真萬確，法師是靠着《心經》纔能安穩地度過許多劫難。原文是：

莫賀延磧長八百餘里，古曰沙河。上無飛鳥，下無走獸，復無水草。是時顧影唯一但念觀音菩薩及《般若心經》。初法師在蜀見一病人，身瘡臭穢衣服破污，愍將向寺施與衣服飲食之直，病者慚愧乃授法師此經，因常誦習。至沙河間逢諸惡鬼奇狀異類遠人前後，雖念觀音不能令去，及誦此經發聲皆散。在危獲濟實所憑焉<sup>[5]</sup>。

從這個幾乎跟玄奘同年代傳記的記述往下發展，就是我個人認爲的《西遊記》最早的雛形。這個原型以序文的形式出現在一個很奇特的《心經》的本子上，如果說我們上面所看到的《心經》的原始狀態很古怪，在敦煌 S.2464 號卷子上的《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》就更古怪。這個卷子上的《心經》是由漢字轉寫梵文發音構成的，並不是把梵文句子翻譯成中文句子後真正的中文本，而每一個用漢字表示發音的梵文詞旁邊都附帶有比較小的漢字寫的中文注解<sup>[6]</sup>。這個《心經》的前面有一篇序文。序文前面有一小條題記說序文是從刻在座落於西京（長安）的大興善寺的一面石頭牆壁上抄錄下來的，而序文是慈恩和尚（請注意）奉皇帝詔令所寫。這很蹊蹺，也許正要用慈恩和尚晦澀地影射玄奘，而實際上慈恩和尚很可能不是玄奘，寫作者也不是玄奘本人。

上面引的玄奘傳記，題目裏提到的慈恩是玄奘居住寺廟的名字。玄奘是慈恩寺的主持，大家都是習慣於稱他爲慈恩三藏，至今還矗立着的雄偉的大雁塔就是由他規劃，在慈恩寺裏建造的<sup>[7]</sup>。大興善寺則是著名的密宗和尚不空（Amoghavajra; 705-774）居住的寺廟<sup>[8]</sup>。既然題記說序文是從大興善寺的一面石頭牆壁上抄錄下來的，就難免讓人懷疑也許不空直接或者間接促成這篇序文的寫作；他署名慈恩和尚的動機是想暗中表達他對玄奘的敬仰。被皇帝選定擔



任寫作序文的僧侶必然是威望很高的人。大興善寺裏沒有誰的威望比不空更高。以後我們會進一步來解釋不空在 S.2464 號卷子的形成中所扮的角色。

敦煌 S.2464 號卷子上的極短篇《西游記》也就是出現最早的《心經》序文。不過，只有研究《心經》本身的專家們纔認真地對敦煌 S.2464 號上的這篇序文感興趣<sup>[9]</sup>，研究文學的專家們，除了日本學者以外<sup>[10]</sup>，都沒有注意到這篇最早的《心經》序文對後來《西遊記》形成有甚麼意義<sup>[11]</sup>。由於一般研究中國文學學者們的忽略，也由於這篇序文對《西遊記》的萌芽具有極大的重要性，我不揣簡陋，把這篇序文全部翻譯成現代白話文，並且加以討論。《心經》序文的現代白話翻譯如下：

《漢字轉注梵文發音般若波羅蜜多心經》及序文

自西京大興善寺石頭牆壁抄錄下來慈恩和尚奉皇帝詔令記述的序文

梵文本《般若波羅蜜多心經》的譯者是大唐三藏法師。三藏法師立志往印度遊學取經。路上抵達益州，晚上借住在空惠寺打坐修道的大廳裏，遇見了一位有病的僧人。法師詢問和尚情況怎麼樣，談話當中，他告訴和尚自己要去的地方。和尚關心法師而感嘆地說，“爲佛法而忘記自己的人實在少見。不過包括五個部分的印度非常遙遠，有十萬多里的路程。要穿過有流沙的地方，也要渡過比弱水還要浪高底深的沙域。在胡人異地刮起的狂風震撼邊疆的草木，讓人忐忑不安。山裏鬼怪淒厲地像哭泣一樣地嗥叫的時候，讓人感到像殘兵面對凋零的落葉。早上，要行走在積雪的山巔；傍晚，要露宿在冰冷的懸崖。樹上掛着各類的猿猴，邊界有不同的魑魅鬼怪。一層層的山巒重叠跟葱嶺一樣高，好像一團團帶着雪花的白雲。各種樹叢聚集在靈鷲山（Grdhrakūta）山峰上，好像高聳進雲霄的碧綠山巒。這一段路程上有許多磨難，怎麼走得過去？（好在）我這裏有各位（過去，現在，未來）三世佛意念專一的佛法揭諦（就是《心經》）。法師如果願意接納並且仰賴它，就能在來往的路程上得到保護。”和尚用口頭傳授的方法把這佛法揭諦教給法師。到了第二天早晨，這位和尚不見了。

三藏把行裝整理好，逐漸離開了大唐的國界。有時候他曾經歷困厄磨難，有時候得忍受艱辛飢餓。在飢餓中，法師想起了這佛法揭諦（《心經》），背誦了四十九遍。以後，他一迷路，就有人化生出來指引他；一想到食物，對面就會出現鮮美的素齋。只要三藏誠懇地祈禱，都會獲得保佑。他來到了印度中部

摩揭陀（Magadha）國的那爛陀僧伽藍（Nālandā-samghārāma）。在繞行佛經寶庫的時候，他忽然又看到上次的和尚。和尚對他說，“很高興你經過多次的艱難危險，終於來到這裏。從這裏到你以後要經過的地方，只要仰賴我以前在中國傳授給你來自各位（過去，現在和未來）三世佛心意專一的佛法揭諦（就是《心經》），都能一路獲得平安。你取得經典以後，要及早返回，完成你的心願。我是觀音菩薩。”話一說完，觀音就騰空而去。

這件事顯現出奇妙的吉祥，是《心經》最高的驗證，也是智慧和成聖的中樞法門。如果這樣去做，一定會超越知覺分界限制，悟得如來佛主旨，通過三祇的無限時間（進入永世永生）。如果諷誦如來經文，就能消除三重業障。一個人要是虔敬地接受這些，就能體會佛法，勤勉奉行。序的原文為：

唐梵對字音般若波羅蜜多心經〔並序〕

西京大善興寺石壁上錄出慈恩和尚<sup>[12]</sup>奉詔述序

梵本《般若多心經》者，大唐三藏之所譯也。三藏志遊天竺，路次益州<sup>[13]</sup>，宿空惠寺。道場<sup>[14]</sup>內，遇一僧有疾。詢問行止<sup>[15]</sup>，因話所之。乃難嘆法師曰：“為法忘體，甚為希有。然則五天<sup>[16]</sup>迢遞，十萬餘程，道涉流沙，波深弱水<sup>[17]</sup>。胡風起處，動塞草以愁人，山鬼啼時，對荒丘之蒼葉<sup>[18]</sup>。朝行雪嶺，暮宿冰崖。樹掛猿猱，境多魑魅。層巒疊於葱嶺<sup>[19]</sup>，縈似帶雪之白雲；羣木簇於鷲峰，聳參天之晤嶠。程途多難，去也如何？我有三世諸佛心要法門，師若受持，可保來往。”遂乃口授與法師訖<sup>[20]</sup>。至曉，失其僧焉<sup>[21]</sup>。三藏結束囊裝，漸離唐境。或途經厄難，或時有閭齋餽<sup>[22]</sup>。憶而念<sup>[23]</sup>之，四十九遍。失路即化人指引，思食則輒現珍蔬。但有誠祈，皆獲戩祐。至中天竺摩揭陀國那爛陀寺，旋繞經藏次，忽見前僧，而相謂曰：“遠涉艱險，喜達此方。賴我昔在支那國<sup>[24]</sup>所傳三世諸佛心要法門。由斯經歷，保爾行途。取經早遂，滿爾心願。我是觀音菩薩。”<sup>[25]</sup>言訖冲空。既顯奇祥，為斯經之至驗。信為般若，實為聖樞。如說而行，必超覺際。突如來<sup>[26]</sup>旨，巨歷三祇<sup>[27]</sup>，諷如來經，能銷三障<sup>[28]</sup>。若人虔誠受持者，體理斯而勲焉。

特進鴻臚卿開府儀同三司封肅國公贈司空官食邑三千戶<sup>[29]</sup>

我們看到傳奇裏寫的玄奘從前在四川遇見了一個病人（實際上就是觀音菩薩）

這件事情，在序文裏是到印度路上的時候發生的，從地理位置看，這條路綫跟歷史上玄奘走的中亞東部的路綫大有出入。從玄奘的傳記着眼，事情的經過也明顯不符合事實。不過從建立起一個強勁有力的敘述文的角度來觀察，這種篡改和增添無可厚非。

敦煌 S.2464 號卷子上《心經》的序文讓我們發現了產生後來《西遊記》的最精簡最主要的幾項素材：玄奘、他到印度取經在路途上遇到的艱難困苦、普渡衆生的慈悲觀音菩薩<sup>[30]</sup>，以及觀音口頭傳授給玄奘的《心經》。

用漢字轉寫梵文發音的《心經》在開始的部分有這樣的記載：“觀自在菩薩與三藏法師玄奘親教授梵本，不潤色。”就是說，觀自在菩薩親自把梵文本的《心經》傳授給三藏法師玄奘，沒有加上任何潤色。很明顯，這位籌劃用漢字轉寫所謂梵文《心經》的負責人要斬釘截鐵地說明梵文《心經》是玄奘直接從觀自在菩薩手裏得到的；這部《心經》是一字未改的原本。這篇轉寫梵文發音的《心經》末了的題記說：“《梵語般若波羅蜜多心經》一卷，僧全識之。”意思是這篇轉寫梵文發音的《心經》是由名字叫全的一位和尚抄寫的。因此，S.2464 號這個卷子並不是不空或者其他負責寫序文（雛型《西遊記》）、《蓮花部贊》（請看下一段）和轉寫梵文《心經》（卷子存在的主要原因）的人的原作。僧全的生平不見於任何經傳。我個人覺得他可能是敦煌當地的一個和尚或長安寺院裏的抄寫人。

值得注意的是，除了有轉寫梵文發音，並且加上注解和序文的《心經》，在同一個 S.2464 號卷子上還有一篇也是用漢字轉寫梵文發音的《蓮花部普贊嘆三寶》。題目裏“普”這個字的出處可能就是《法華經》的《普門》（梵文 *samantamukha*）這一節<sup>[31]</sup>。普門跟觀音菩薩廣濟大眾的品德有密切聯繫，也可能泛指所有佛陀和菩薩的廣大無邊和包容萬有。這一節（卷八，第二十五號）也是中亞最爲大家熟悉的佛經經文之一——可以跟《心經》受觀迎的程度比美。《普門》也常常從《法華經》裏抽出來，單獨出版，這很像《心經》是從《般若波羅蜜多經》裏抽出來的情況。不同的是，《心經》還多了一層從中心倒轉過來，翻譯回梵文的曲折。而最耐人尋味的是，這一首《蓮花部贊》的寫作者不是別人，正是不空<sup>[32]</sup>。這篇比《心經》還要短小的贊文（一共只有八十四個漢字）前面有這樣的記載：“特進鴻臚卿開府儀同三司封肅國公贈司空官

食邑三千戶敕謚大辯（辯？）正廣智不空奉詔譯。”這麼認真列出不空如此多的官銜和謚號，可見很可能贊文是不空本人作的。然而既然有不空的謚號，就意味着這篇贊文的鈔本應該是在不空去世以後寫的。

漢字轉寫梵文《心經》發音的抄寫本也出現在敦煌 S.3178、S.5627 和 S.5648 號卷子上，因此 S.2464 號卷子上的漢字轉寫梵文《心經》不是獨一無二的。但是爲了讓《心經》成爲一篇單獨存在的佛經，而加上一篇包含雛型《西遊記》序文的做法卻只出現在 S.2464 號卷子上，S.3178 號卷子上轉寫梵文發音的《心經》前面也同樣地有《蓮花部普贊嘆三寶》。我們可以說 S.3178 號卷子確證 S.2464 號卷子把不空跟《心經》聯繫起來了的事實，雖然 S.3178 號卷子上的《心經》沒有像 S.2464 號卷子上那樣一篇《心經》的序文（後來演變成《西遊記》），但是兩者都有署名不空的《蓮花部普贊嘆三寶》。所以不空跟兩者都有關係。

不空參與 S.2464 的創造表示這個卷子的內容（包括那篇對《西遊記》具有關鍵性的序文）產生的時間是 8 世紀的中葉左右或者以後，這個日期跟雛型《西遊記》序文爲我們所知道的第一次把前一個世紀中葉慧立和彥棕寫傳記裏描寫玄奘到印度取經的經過加進了虛構情節而搭配得非常好。現在我們應該試一試找出不空爲何及如何插手編寫 S.2464 號卷子上著作的答案。

## 不 空

中國佛教密宗最著名的兩位導師是不空和金剛智（Vajrabodhi）。金剛智畢業於那爛陀僧伽藍（Nālandā-saṃghārāma），可能也畢業於伐臘毗（Valabhi）。他是專精密宗的一位三藏法師，曾雲遊到錫蘭，也曾到中國去了。在把十一本密宗經卷翻譯成中文以後，金剛智於 732 年在中國去世。不空（705—774）是金剛智的弟子。據說不空原來是印度北部的一個婆羅門。741 年，他得到唐玄宗的允許，從中國出發，經過爪哇到了錫蘭。在爪哇的時候，他跟他的三十七位弟子（包括和尚和居士）研究陀羅尼（*dhāraṇī*）、印相（*mudrā*）、曼荼羅（*mandala*），以及其他各種奧秘的佛教習俗。他在 746 年把他搜集的大約一百多部經論帶回中國。跟著名的往印度取經的中國先行者玄奘一樣，不空也把大

部分的晚年奉獻給翻譯自己搜集的經論。唐玄宗和他的繼承者肅宗都非常敬重不空，可以說，在皇室的大力支持下，不空讓佛教在中國的發展達到了頂峰。

不空的傳記是他的弟子趙遷寫的；題目是《大唐故大德贈司空大辨（辯）正廣智不空三藏行狀》（《大正藏》50 [2056]，292b1—299c13）。這個傳記說，“大師本西良府北天竺之婆羅門族也。”（第7—8行）考證西良府有些困難，但是“良”很可能是“涼”的別字。西涼府出現在贊寧（919—1001）寫的《宋高僧傳》的不空傳記的末尾。（《大正藏》50 [2061]，714a2）如果贊寧的說法是正確的，就可以說不空是現在甘肅武威一帶的人，換句話說，按照不空及門弟子趙遷的記載，不空大概出生在一個定居在中國的印度家庭裏。這恐怕是為甚麼不空臨死的時候被授予肅國公的謚號。

關於不空出生和成長的地方，以及他早年的生活有許多內容不同的記載<sup>[33]</sup>。因此，上面的推測還不能作為定論。但是有些方面幾乎是毫無爭議的，那就是大家都同意不空的父親在他童年時期就去世了，而他最晚在十歲左右就住在中國。還有，他在十歲的時候開始跟一位舅父旅行中國各地，而去得最多的地方是西北一帶。這表示他年輕的時候過着飄泊不定的生活。這種情況跟生活在一個安定的有宗教信仰的印度家庭裏很不一樣。這也使得他沒有機會完全掌握梵文。實際上，如果他在少年時間以前就到中國居住，他後來的母語恐怕只能是漢語，而不是印度語言。不空搜集了五百多部密宗經論和其他各種有關材料。他到印度取經以後，於746年回到中國。根據他的一封書信，從746年到771年，他一共翻譯了七十七部經典（從梵文到中文）。而一般記載說他一共翻譯了一百零八部。不空於774年去世。<sup>[34]</sup>

特別值得注意的是，不空對大樂（Mahāsukha）的玄奧儀式具有強烈興趣。這些玄奧的儀式來源於《般若理趣經》（*Prajñāpāramitā-naya sūtra*）。不空翻譯了大樂系統的十多部佛經和這些佛經的注解，也翻譯了其中各種儀式、條例的規定。不空與玄奘的緣分可以從後者於663年正式翻譯《般若理趣經》看得出來。不過該經後面的真言早已被親光（Prabhūmitra）翻譯出來，而親光是627年到中國。因此，我們知道兩個人共享了對產生《心經》的般若波羅蜜多文獻的興趣，而不空當然特別關心這些文獻的密宗色彩。

趙遷寫的不空傳記裏有一段描寫不空左手把《般若波羅蜜多經》當護身符

握着，命令海上的大風大浪平息下去（《大藏》292c26—27）。另外一處說不空有一次替錫蘭國王尸羅迷伽（Silāmegha；727—766 在位）把這部經連同其他一些昂貴的禮物呈獻給中國皇帝（293a18）。贊寧寫的不空的傳記也提到這兩件事情（712b22-23；712c12）。不空從靜坐和背誦陀羅尼和真言得來的法力非常有名，這些是禪宗和其他宗派實際修煉時候採納的《心經》各方面。

不空跟鳩摩羅什、真諦（Paramārtha；499—569），以及玄奘並稱中國的四大佛經翻譯家。他在奠定梵文和漢文確切的音韻對照上，做出了巨大的貢獻<sup>[35]</sup>。不過，從他寫作的漢文制誥、碑銘等高質量的文言文看<sup>[36]</sup>，他的漢文造詣大概遠遠超過他的梵文。他很可能是一位把梵文翻譯成漢文的高手。但是從漢文翻譯成梵文的時候，他的工作可能會出現一些非母語使用者能力不足的痕迹。比方說，他會看不出來玄奘在把中文《心經》翻譯回梵文時候所犯的一些不符合自然梵文語句的微小毛病。當然，退一步說，在他把玄奘從中文翻譯回梵文的《心經》反過來又用漢字轉寫成梵文發音的時候，即使發現了甚麼不妥當的地方，也許出於對玄奘的敬畏，未必有膽量加以改動。不管怎麼樣，梵文《心經》的梵文不十分純正。

## 梁武帝

《心經》和《西遊記》的關係最奇特的是梁武帝（502—549）參與其中。梁武帝比玄奘（596—664）早近一百年，他的參與讓這個關係成為在年代上完全錯位的三角形，在福建省泉州開元寺雙塔<sup>[37]</sup>西邊那座塔的南面牆壁上的一個浮雕很清楚地描繪玄奘把《心經》呈獻給梁武帝。玄奘到印度取經的時間是公元 627 到 645 年，正當比梁武帝晚得多的唐太宗在位（626—649）的時候。除了這個浮雕以外，另一個浮雕描繪孫悟空（陪玄奘的猴行者）和《孔雀明王經》（*Mahāmayūrī-vidyārājñī-sūtra*）。《孔雀明王經》是關於前世釋迦牟尼輪迴為孔雀王的一部經，把這部經翻譯成中文的不是別人，又是不空，這讓情節變得更加濃厚。跟《西遊記》有關的另一條綫索也直接指向梁武帝，在明朝《西遊記》第 37 回開頭的地方提到跟梁皇水懺關係密切的《孔雀真經》。<sup>[38]</sup>

關於梁武帝和十八羅漢的傳說很多。印度羅漢的數目只有十六位，但是中

國的羅漢卻有十八位，多了兩位<sup>[39]</sup>。羅漢是佛最完美的弟子，許多虔誠的中國佛教徒相信梁武帝是這多出的兩位羅漢之一<sup>[40]</sup>。更值得注意的是，中國佛教徒也常常認為玄奘就是叫做達摩多羅（Dharmatrāta）的羅漢，也常常把他列為多出的兩位羅漢之一<sup>[41]</sup>。可見中國佛教徒對梁武帝和玄奘非常崇敬。

綜上所述，我們看到梁武帝、玄奘、不空、觀音菩薩、《心經》和《西遊記》之間有高度的錯綜複雜的密切關係。這些多層的關聯不像是偶然發生的。在我個人看來，這些關聯的誘發因素基本上是《心經》對玄奘的吸引力和不空對玄奘的景仰，以及他們兩個人在教義上的偏愛。<sup>[42]</sup>

### 有關玄奘傳說的進一步鋪陳

繼敦煌 S.2464 號卷子《心經》的序文之後，另一個早期關於玄奘的傳說出現在 10 世紀後半期的《太平廣記》（978 年成）卷九二的第一個故事裏。這個故事的題目很簡單地就叫做“玄奘”，見於異僧的第六篇，二十三條。故事取材於 9 世紀初年李亢/亢寫的《獨異志》和 8 世紀劉肅寫的《大唐新語》。不過，現存這兩本書都沒有收進這一條<sup>[43]</sup>。

按照《太平廣記》的故事，玄奘於武德年間（618—626）初出發往印度取經。他到罽賓（就是現在的克什米爾）的時候，路途變得無比的艱難危險，不可前走。玄奘閉門靜坐，夜裏，他打開門，看見一位滿臉長着癩瘡，滿身流膿的老和尚。老和尚獨自一人，坐在一張卧榻上。雖然不知道老和尚的來歷，玄奘卻直覺地感到他不尋常。玄奘向老和尚頂禮，請求他指點往西方取經的途徑。看到玄奘誠心誠意，老和尚就口授《心經》給玄奘，並且囑咐玄奘背下《心經》。這裏的《心經》被寫成了《多心經》。這是唐朝時候常見的一個錯誤。抄寫人把般若波羅蜜多的最後一個音節“多”錯誤地割裂下來，放在《心經》的“心”前面。由於漢字不分詞連寫，文言文也沒有標點符號，這樣的錯誤很容易發生。故事說玄奘一路不斷地背誦《多心經》，一直到奇跡出現。奇跡就是本來盤踞在路途上的各種妖魔鬼怪、佈滿在各處的峻嶺長河都消失了。這讓玄奘平安地到達了印度，取得了六百多部佛經。據說，這就是以後大家效法玄奘，人人背誦《心經》這個做法的起源。



《太平廣記》裏的玄奘故事和 S.2464 號卷子上《心經》序文記述的內容和各事件發生的前後次序沒有大的差異。雖然地點不同，但《太平廣記》的故事和 S.2464 號卷子上的序文都說玄奘是從一位病人那裏得到了《（多）心經》，也都把這篇經文當作可以闢邪的吉祥物。不過，《太平廣記》的故事在書末三分之一的地方用一段跟主體無關的情節來作結束。那就是玄奘在去西方（印度）以前以及在回國以後，莫名其妙地都到一座靈岩寺（今山東省長清縣）去拜見一棵老松樹。這給人的印象是，S.2464 號卷子上的故事比較接近慧立和彥棕寫的玄奘的傳說，所以比較完整一致。而《太平廣記》一方面繼承故事基本的脈絡，一方面卻朝純小說的方向發展，這種小說在唐朝稱作傳奇。

下面要討論的是玄奘往印度取經這個故事在《大唐三藏取經詩話》（也叫做《大唐三藏法師取經記》）裏的進一步發展。這部作品大約完成在南宋末年到元朝初年，它讓玄奘取經的故事向小說的演義跨了一大步。小說裏的主要人物（三藏、孫悟空、沙僧）和許多膾炙人口的章節（如王母娘娘瑤池蟠桃大會、女兒國，等等）都出現了。我們也可以注意到，在《大唐三藏取經詩話》裏觀音菩薩和《心經》都顯得更加重要。

《大唐三藏取經詩話》這個中篇小說原來一共有十七章（詩話裏叫“處”）；現存的版本缺了第一章。第十五章（進入印度，渡過大海）描述玄奘最後取得他不遠萬里從外國來尋找的佛經。他向這些佛經作揖，數點以後，發現一共有五千零四十八卷，但是“唯一缺少的是《心經》”。雖然《心經》只是一篇極為短小的經文，缺少《心經》所遺留下來的空白卻是異常的巨大。因此，第十六章全章都用來描述這篇寶貴的經文是如何賜給玄奘的。下面是《大唐三藏取經詩話》第十六章前面三分之二的部分：

轉至香林寺受《心經》處第十六

竺國回程，經十個月至盤律國地名香林市〔原文如此〕內止宿。夜至三更，法師忽夢神人告云：“來日有人將《心經》本相惠，助汝回朝。”良久驚覺，遂與猴行者云：“適來得夢甚異常。”行者云：“依夢說看經。”一時間眼瞶耳熱<sup>[44]</sup>，遙望正面，見祥雲靄靄，瑞氣盈盈，漸睹雲中有一僧人，年約十五，容貌端嚴，手執金鑲杖，袖出《多心經》，謂法師曰：“授汝《心經》歸朝，切須護惜。此經上達天宮，下管地府，陰陽莫測，慎勿

輕傳。薄福衆生，故難承受。”法師頂禮白佛言：“只爲東土衆生。今幸緣滿，何以不傳？”佛在雲中再曰：“此經纔開，毫光閃爍，鬼哭神號，風波自息，日月不光，如何傳度？”法師再謝：“銘感！銘感！”佛再告言：“吾是定光佛<sup>[45]</sup>，今來授汝《心經》。回到唐朝之時，委囑皇王，令天下急造寺院，廣度僧尼，興崇佛法。今乃四月，授汝《心經》。”<sup>[46]</sup>

《心經》的極端重要性在小說末尾的第十七章<sup>[47]</sup>又受到肯定。玄奘和他寥寥幾個人的取經伴侶回到京城長安以後：

日日朝中設齋，敕下諸州造寺，逢迎佛法。皇王收得《般若心經》，如獲眼精<sup>[48]</sup>，內外道場，香花迎請。又值七月七日，法師奏言：“臣啓陛下：臣在香林〔寺〕受《心經》時，空中有言，臣僧正月十五日午時爲時至，必當歸天。”<sup>[49]</sup>

在《西遊記》這部小說的演進過程中，玄奘得到《心經》的那一刻有明顯的向後推遲。最早，慧立和彥悰寫的玄奘的傳記說玄奘在規劃去印度以前到過四川，他在這次的旅行當中在四川得到《心經》。S.2464 號卷序文說玄奘得到《心經》的時間是在他開始去印度的時候，地點也在四川。《太平廣記》裏的小故事說玄奘得到《心經》的時間是在他即將進入佛教聖地的時候，地點是克什米爾。最後，《大唐三藏取經詩話》說他得到《心經》的時間是在取經任務快要完成，他即將離開佛教聖地印度返回本國的時候。這個時刻的推遲似乎是爲了加深讀者或者聽者對故事發展的期盼，加強讀者對故事懸宕性的感受。而《心經》的重要性也就因爲把這個時刻挪到故事高潮的地方而被強調了。得到《心經》以後，就可以更快地收場。

我們還可以進一步看到，在《大唐三藏取經詩話》裏，《心經》是玄奘帶回來的幾百部佛經當中惟一有名稱的一部，並且玄奘在給皇帝的奏折中也特別提到這個名稱。如果說詩話的主題就是玄奘往印度尋求《心經》來呈獻給大唐皇帝，大概不至於過分離譜。

### 《心經》的持久中心地位

如果《西遊記》是一棵樹，它的根就生長在 S.2464 號卷子上。這棵樹不

斷地長出新的枝幹，比如從印度《羅摩耶那》(*Rāmāyana*)的哈奴曼(Hanumat)得到靈感而創造出孫悟空<sup>[50]</sup>。《西遊記》到明朝已經發展累積至一百回，但是它與《心經》血緣上密切關係的綫索仍然清晰可見。下面我們可以粗略地看看這些殘餘的脈絡<sup>[51]</sup>。

1. 第19回(第251頁)烏巢禪師把《心經》經文傳授給玄奘，除了微小的出入，整個記載基本上跟歷史上僧人寫的《心經》一樣。(《大正藏》251)

2. 在第20回(第261頁)描寫玄奘爲了自衛不斷背誦《心經》。有趣的是似乎這一次並不靈驗，因爲玄奘還是被一個妖魔劫持走了。

3. 在第43回(第572頁)第一次出現孫悟空告誡師傅的情節，孫悟空提醒師傅雖然他不斷背誦《心經》，卻忘記了經文的寓意。藉此，孫悟空責備師傅沒有徹底滅掉六賊/根(眼，耳，鼻，舌，身，意)。

4. 在第80回(第1077頁)，玄奘背誦《心經》的時候聽見一個“救救我!”的微弱呼聲，由此開始了新一輪他被妖魔劫持的節段。

5. 第85回(第1147頁)有孫悟空再次責備師傅忘記了經文寓意的情節。玄奘提出抗議的時候，孫悟空宣稱師傅對以下偈語缺少認知：“佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。”

6. 第95回(第1299頁)有玄奘和孫悟空對經文不同解釋的最後辯論。在宣稱他的認知纔是經文最精萃的解釋以後，孫悟空立刻再也不出一聲。最後，玄奘終於領悟到這纔是真正的“無言的詮釋”。

## 結 論

很多迹象顯示玄奘把他最喜愛的一段經文從《般若波羅蜜多經》裏抽出來，取名《心經》。爲了讓這部他命名的《心經》具有正統合法性，他又親自把它翻譯成梵文。雖然玄奘的梵文不十分地道，但是可以說《心經》的梵文作者就是玄奘。鑒於這個做法毫無疑問地不大妥當，把這部原來不是梵文經，而只是一段漢文《心經》的經文抄寫下來，加上一段序文，這就是我們看到的S.2464號卷子的來歷。玄奘和不空都有充分的宗教動機要強調《心經》，要促使人們對《心經》的重視。而S.2464號卷子上的短小序文引發了《西遊記》

的開始和發展。

談到梁武帝，他所扮演的是一個理想的佛教皇家贊助者。把他加進玄奘前往印度取經的故事裏有時代上的誤差，但是佛教徒相信他修成了羅漢，所以人們能够接受他也跟取經有關係。

觀音菩薩在《西遊記》裏扮演了最突出最關鍵的角色是作為玄奘的守護神。觀音以慈悲著名於世。但是他/她也具備符咒方面的特性。這個方面對佛教密宗信徒有很大的吸引力。Lal Mani Joshi 說中世紀印度的 Avalokita（就是觀音的前身）群信徒崇拜了“唵嘛呢叭彌吽”（*Om Mani padme hūm*）這個有六個音節的祈禱文。而這個簡短的祈禱文可以說是嚩盧枳諦（Avalokita）最深奧的精萃中心（*hrdaya*）<sup>[52]</sup>，深深地引起了不空對觀音的興趣。

最後要提到的是：《心經》本身對智慧和專心（靜坐無慮）的極端注意，以及這種專心能够產生關邪威力等等都是《西遊記》母胎的主體。總而言之，慧立和彥棕寫的玄奘傳記裏面的一小段傳說後來累積發展成明代長篇小說《西遊記》的過程可以在 S.2464 號卷子上找到源頭。因此，我們可以下結論說，明代的這部關於往西方（印度）取經的長篇小說從最開始的時候是要為《心經》建立合法的正統權威性。從出現在 S.2464 號卷子上的極微型小說到明代完全成形的長篇小說經過了一段非常漫長的時間。在這漫長的歷史演進過程中，自然有無數其他奇妙和世俗的材料融合進來。然而，無論《西遊記》的內容如何豐富，《心經》是《西遊記》中心的這個觀點促使我們深刻體會宗教上的虔敬和執著是如何廣泛地瀰漫在社會上和文化里。

（附記：我希望能借此機會向京都的佐藤時彦和 Hubert Durt 兩位先生致以誠摯的謝意。在兩位教授的善意幫助下，作者纔能搜集到足夠材料來完成這篇文章。也要感謝東京的福井文雅教授和芝加哥的 Anthony C. Yu 教授。福井文雅教授對《心經》的完滿研究和 Anthony Yu 教授及時而快速提供的《西遊記》中有關《心經》的材料都對作者有莫大幫助。）

## 注 釋

[1] 參見 Donald Lopez 寫的關於這個題目的兩本書，David Eckel 和 John McRae 的文章。請注

意，現存印度注解一律是八世紀或者八世紀以後寫的，而《心經》的幾個中文注解是在7世紀後半葉或者更早寫的。

[2] 參目資料如 Bhagwan Shree Rajneesh 的書。

[3] “The *Heart Sūtra*: A Chinese Apocryphal Text? (《心經》：一篇偽造的中文佛經?)”

[4] 四川，特別是四川的西部。玄奘在四川旅居的時間是618—622年左右。

[5] 《大正藏》50 (2053), 224b5-13. Li 翻譯, *Biography*, 26-27 頁。參見 Beal 的舊翻譯, *Life*, 21-22 頁。在22頁有 Beal 的一段很有趣味的關於《心經》的注解：“直到今天，中國人還把這個佛教當作一個真言或隨身護符。我（在中國的時候）的本地老師之一雖然聲稱自己蔑視佛教，卻經常背誦《心經》。”

[6] 這裏所討論的全部文稿都記錄在《大正藏》8 (256), 851a-852a。

[7] 住在慈恩寺的另外一位法師是法相宗名義上的創始人窺基（632—682）。這個宗派實際上是在玄奘從印度回國把瑜伽師（Yogācārya）經典如世親（Vasubandhu）的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*）等翻譯成中文以後纔建立的。爲了支持法相宗的宗旨，窺基寫了大量著作。他是玄奘的親密宗教伙伴，人們稱他爲慈恩大師，他的宗派爲慈恩宗。

[8] 慈恩寺和大興善寺都座落在長安。

[9] 見 Hurvitz, “Hsüan-Tsang... and the *Heart Scripture*”, 108-113 頁。Hurvitz, 108 頁，跟着《大正藏》(851a4) 的注解後面誤認 S.2464 號卷子爲 S.700 號卷子。

[10] 見太田辰夫著《西遊記の研究》，62 頁、276—277 頁。

[11] Dudbridge 在 *The Hsi-yu chi*, 14-16 頁略微討論《心經》對《西遊記》整體影響，但是沒有提到 S.2464 號卷子。

[12] 慈恩和尚可能是後來定居在慈恩寺的玄奘。大興善寺也是長安的另外一個重要佛寺。

[13] 就是現在的四川省成都市。

[14] 道場就是梵文的 *badhimaṇḍa*。光從中國佛教的立場來說，這個詞是寺廟里靜坐修道大堂的名稱。

[15] 字面上的意思是他（生病和尚）的“行和止（怎麼樣）。”

[16] 五天是五天竺的簡稱。傳統解釋是印度的五個地區：東，西，南，北，中。

[17] 弱水是一條古代神話裏的河，它的所在地跟中國西邊邊遠地區的好幾個地方有聯繫。用“弱”作名字是種文字遊戲，因爲“弱”加上三點水就成了“溺”，有“淹死”的意思。

[18] 這個句子的下一半意思不清楚。

[19] 蔥嶺就是帕米爾山脈。

[20] 這裏用的字眼是禪宗的，但是內容卻是密宗的，所談的幾乎一定是密宗的指引。

[21] 這只暗示那個神秘的和尚不見了。

[22] 這裏的意思很難弄清楚。闕（“飢餓”[?]）和𪔐（“爭扎”[?]）都是極端生僻的漢字，而齋作爲一個佛教術語，意思是絕食或者吃素。

[23] “念”是用心的大聲誦讀，引申爲先記住，再根據記憶誦讀出來，也引申爲閱讀。不過對《心經》來說很少使用“閱讀”這個意思。

[24] “支那”是梵文“Cina”的音譯，跟英文“China”一樣，最早的來源是中文“秦”。

[25] “觀音菩薩”是最通行的跟梵文“Avalokiteśvaro Bodhisattvaḥ”對等的中文名稱。

[26] 等於梵文的“Tathāgata”。

[27] “三祇”是“三（大）阿僧祇劫”的簡稱。這三大 *asamkhyā kalpa* 指菩薩修煉成佛陀所經歷的無限時間的三大過程。見 Soothill 和 Hodous, *Dictionary*, 71b, 79b 和 232a 頁。

[28] 三障大概等於 *trīṇyāvaraṇāni* 或者 *āvaraṇatraya*。參見 *Abhidharmakośa* (L. de La Valée-Poussin 譯), 3. 201: “Bhagavat dit qu’il ya a trios *āvaraṇas* oustacles: l’obstacle constitue par l’acte, ou obstacle d’acte (*karmāvaraṇa*), l’obstacle constitue par la passion (*kleśāvaraṇa*), l’obstacle constitue par la retribution (*vipākāvaraṇa*).” 同一頁的注解有關於三障的其他資料。三障也可能指三 *vighnā*, 即“障礙”，“阻礙”。所列各條請看 Soothill 和 Hodous, *Dictionary*, 80a 頁。

[29] 爲了準備上面的白話翻譯，我參考了 Hurvitz 著 “Hsüan-tsang... and the *Heart Scripture*”。以上注解（13—29）也大多根據 Hurvitz 論文的注解。這個引 S.2464 的原文主要是按照縮微膠卷，但是我也參考了《大正藏》8（256），851ab 和方廣錫《集成》，39 頁。

[30] 對這位深受愛戴的菩薩的詳細介紹見 S. K. Nanayakkara 的文章及 Chün-fang Yü 關於觀音的專題著作。

[31] 《觀世音普門品》，Hurvitz 和 Watson 翻譯的《法華經》裏，前者是 “The Gateway to Everywhere of the Bodhisattva”，後者是 “The Universal Gateway of the Bodhisattva Perceiver of the World’s Sounds”。

[32] 中文的不空是不空金剛（即 Amoghavajra）的簡稱。

[33] 參見如 Kuo 著 “Amoghavajra”，和 Chou 著 “Tantrism in China” 他們引不同的文獻說不空出身地有北印度、錫蘭、撒馬爾罕，或者中亞其他地方。

[34] 見 Joshi 著, *Buddhist Culture*, 169 頁。

[35] 慈怡編《佛光大辭典》，1. 975ab。

[36] 不空的此類寫作一大部分保留在圓照（766 年左右在世）編輯的《（不空）表制集》。這個集子收在《大正藏》52（2120）。見慈怡編《佛光大辭典》4. 3514b。

[37] 泉州開元寺東塔及西塔原來建造於公元 686 年，東塔於 1250 年重建，西塔於 1237 年重建。雙塔石壁上不同凡響的浮雕當中，不少跟《西遊記》的故事有關係；這些浮雕年代自然跟雙塔重建的年代一樣。

[38] 《西遊記》第三十七回一開始就寫玄奘默念《梁皇水懺》一小段時間（487頁）。日本學者中野美代子對梁武帝、《心經》和玄奘的關係進行了詳盡的研究，她仔細查看了泉州開元寺東塔及西塔上的浮雕，參見中野著《孫悟空》，303—327頁《泉州開元寺》及《三藏法師》。

[39] 羅漢的數目以後在中國無限制地增加到五百或更多位，這不在本文考慮之內。

[40] 見 Williams, *Chinese Symbolism*, 160 頁。

[41] 見 Mair, “The Origins of an Iconographical Form”。

[42] 公元 758 年，不空在呈給皇帝的奏折中建議把自玄奘、義淨（635—713）、善無畏（Śubhanara-simha; 637—735）、菩提流志（Bodhiruci; 562? —727?），其他大師們帶回來散布保留在長安和洛陽慈恩寺和其他重要寺廟，以及散布保留在全國各縣大小寺廟裏的梵文原本佛經集中起來，並且讓他來主持翻譯的工作。唐朝時候，不空自己的大興善寺就有可觀的多樣的梵文經文收藏。見 Kuo 著 “Amoghavajra”，4896 頁。

[43] 這裏討論的現存《大唐新詩》裏關於玄奘的故事只有幾個開場白跟《太平廣記》裏的故事一樣。見 Dudbridge, *The Hsi-yu chi*, 15 頁注 [2]。

[44] “眼騰耳熱”表示大事即將發生或者重要人物即將出現。

[45] 定光佛的梵文是 Dipamkara Buddha。

[46] Charles J. Wivell 已經把《大唐三藏取經詩話》全部翻譯成英文，收在 Mair 編輯的 *Columbia Anthology*, 1181—1207 頁。這裏引詩話的原文據李時人和蔡鏡浩的校注本，第 44 和 49 頁。

[47] 《大唐三藏取經詩話》裏這最獨特的一回的分析見 Mair 寫的 “Parallels”。這一回的內容跟《舜子至孝變文》（P.2721 和 S.4654）的故事令人驚奇地相似。

[48] 中國和一些國家有一個受到印度文化很大影響的古老傳統，就是繪畫人物或神的時候藝術家最後的工作是點睛。臺灣至今保留着這個傳統，那裏有道士專門從給新神像點睛為生。

[49] 這裏“歸天”就是離開人世回到天上去。

[50] 見 Mair, “Suen Wu-kung = Hanumat?”

[51] 所有引《西遊記》的地方用上海古籍出版社的版本（1994）。

[52] 見 Joshi, *Buddhist Culture*, 250 頁。

## 參考文獻目錄

### 中文、日文部分

慈怡主編《佛光大辭典》七冊，高雄：佛光出版社，1988 年。

方廣錫《〈般若心經〉譯注集成》，上海：上海古籍出版社，1994 年。



- 李時人、蔡鏡浩校注《〈大唐三藏取經詩話〉校注》，北京：中華書局，1997年。
- 羅時憲《〈般若波羅蜜多心經〉導讀》，香港：密乘佛學會，博益出版集團有限公司，1993年。
- Nakano Miyoko 中野美代子《泉州開元寺東西塔浮雕考——十八羅漢、梁武帝、目連戲和初期〈西遊記〉》。岷雪譯，《中國與日本文化研究》第一冊，北京：中國大百科全書出版社，1991年，279—301頁，14張相片。這篇是作者《孫悟空》303—327頁的中文翻譯。
- ，《三藏法師：三千世界を跋涉す》（中國の英傑6），東京：集英社，1986年。
- ，《孫悟空はサルかな？》，東京：日本文藝社，1992年。
- Ōta Tatsuo 太田辰夫《〈西游記〉の研究》，東京：研文出版社，1984年。
- 吳承恩著，陳先行、包於飛校點《李卓吾評本〈西遊記〉》上、下冊，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 葉阿月《超越智慧的完成》，臺北：新文豐出版公司，1980年。

西文部分

- Beal, Samuel, tr., annot., and intro. *The Life of Hiuen-tsiang*. By the Shaman Hwui Li. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1911, new ed.
- Dudbridge, Glen. *The Hsi-yu chi: A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Eckel, M. David. "Indian Commentaries on the Heart Sūtra: The Politics of Interpretation." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 10. 2 (1987), pp. 69-79.
- Fox, Douglas A. *The Heart of Buddhist Wisdom: A Translation of the Heart Sūtra With Historical Introduction and Commentary*. Studies in Asian Thought and Religion, 3. Lewiston, New York/ Queenston, Ontario: Edwin Mellen, 1985.
- Giles, Lionel. *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*. London: The Trustees of the British Museum, 1957.
- Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1985.
- Hui-li. *The Life of Hsüan-tsang*. Tr. Li Yung-hsi. Peking: The Chinese Buddhist Association, 1959.
- Hurvitz, Leon. "Hsüan-tsang 玄奘 (602-664) and the Heart Scripture." In *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*. Lewis Lancaster, ed., Luis O. Gómez, assoc. ed. Berkeley Buddhist Studies Series, 1. Berkeley: Berkeley Buddhist Series, 1977. pp. 103-121.
- . *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra)*. Translated from the Chinese of Kumārajīva. New York: Columbia University Press, 1976.
- Joshi, Lal Mani. *Studies in the Buddhistic Culture of India (During the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries A. D.)*. Delhi:

- Motilal Banarasidass, 1967; 2<sup>nd</sup>, rev. ed., 1977.
- Kuo, Yüan-hsing. "Amoghavajra." *Encyclopaedia of Buddhism*. G. P. Malalasekera, ed. Ceylon: Government of Ceylon, 1964, pp. 482b-487a.
- De La Valée Poussin, Louis, tr. and annot. *L' Abhidharmakośa de Vasubandhu*. New edition by Étienne Lamotte. *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 16. 6 vols. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971.
- Li Rongxi, tr. *A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en Monastery of the Great Tang Dynasty*. Translated from the Chinese of Śramaṇa Huili and Shi Yancong. BDK English Tripiṭaka 77. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1995.
- Liu, Ts'un-yan. *Wu Ch'êng-ên 吳承恩: His Life and Career*. Leiden: E. J. Brill, 1967. Also published in the author's *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*. Leiden: E. J. Brill, 1976, pp. 259-355. 附勘誤表。
- Lopez, Donald S., Jr. *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- . *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Mair, Victor H., ed. *The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, 1994.
- . "Parallels between Some Tun-huang Manuscripts and the Seventeenth Chapter of the Kōzanji *Journey to the West*." *Cahiers d' Extrême-Asie* (Special Issue on Dunhuang Studies [guest edited by Jean-Pierre Drège] in honor of Fujieda Akira 藤枝晃) 3 (1987), pp. 41-53.
- . "Suen Wu-kung = Hanumat? The Progress of a Scholarly Debate." *Proceedings of the Second International Conference on Sinology*, Section on Literature. Taipei: Academia Sinica, 1989. pp. 659-752.
- McRae, John. "Ch'an Commentaries on the Heart Sūtra: Preliminary Inferences on the Permutation of Chinese Buddhism." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 11. 2 (1988), pp. 87-115.
- Nattier, Jan. "The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15. 2 (1992), pp. 153-223.
- Nanayakkara, S. K. "Avalokiteśvara." *Encyclopaedia of Buddhism*. G. P. Malalasekera, ed. Vol. II, Fascicle 3. Ceylon: Government of Ceylon, 1967. pp. 407b-415a.
- Rajneesh, Bhagwan Shree. *The Heart Sutra: discourses on the Prajnaparamita-Hridayam Sutra of Gautama the Buddha*. Discourses given from October 11<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup>, 1977, at the Shree Rajneesh Ashram, Poona, India. India: Rajneesh Foundation, n. d.

Watson, Burton. *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993.

Williams, C. A. S. *Chinese Symbolism and Art Motifs. An alphabetical compendium of antique legends and beliefs, as reflected in the manners and customs of the Chinese*. Illustrated. Rutland, Vermont: Tuttle, 1974, 1988. Reprint of *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*. Shanghai: Kelly and Walsh, 1941, third revised edition.

Yu, Anthony C., tr. and ed. *The Journey to the West*. 4 vols. Chicago and London: University of Chicago Press, 1977-1983.

Yü, Chün-fang. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press, 2001.

## **On the Relationship between the *Xiyou ji* (*Journey to the West*) and the *Xin jing* (*Heart Sutra*)**

Victor Mair

### **Summary**

The celebrated Ming dynasty novel *Xiyou ji* (*Journey to the West*) is an elaborate retelling of the legend of the Tang monk Xuanzang's pilgrimage to India to retrieve Buddhist sutras. As the story would have it, of all the hundreds of scriptures brought back to China, none was more important than what must have been the smallest, the *Xin jing* (*Heart Sutra*). If we trace the evolution of *Xiyou ji* backward through all the stages of its development, we discover that the earliest core of the Xuanzang legend is to be found in the preface to Dunhuang manuscript S.2464, which is a Sanskrit-Chinese bilingual version of the *Heart Sutra*. In essence, the preface to S.2464 is a miniature prefiguring of *Journey to the West*. Moreover, this unique preface also serves as a justification for the existence of the *Heart Sutra*, which has a suspicious set of circumstances surrounding its origins, an extremely unusual form, and an extraordinarily close relationship to Xuanzang.

## 唐代內侍省宦官奉佛因果補說

嚴耀中

唐代的內侍省官員，與歷代宦官相比，具有一些特殊的情況，故其在信仰佛教上，亦具有特別的表現。近來多有學者注意到這方面的現象，都有專文論述，如劉淑芬《中古的宦官與佛教》，孫昌武《唐代的宦官與佛教》等<sup>[1]</sup>。最近閱讀了一些唐代墓誌後，覺得其間還可做進一步討論，故補說如下。

唐代內侍官員奉佛者甚衆，其中不乏巨璫。劉、孫兩文中提到的有劉謙之、高力士、竇文場、魚朝恩、李元琮、李憲誠、焦希望、吐突承璀、梁守謙、楊思勳、莫古□、趙思侃、李朝正、李輔國、仇士良、楊欽義（以上先見於劉文）、孫志廉、孫常楷、劉奉芝、霍仙鳴、孫榮義、劉宏規、吳承泌（以上先見於孫文）等。

除此之外，根據一些出土墓誌和其他史料還可以補充幾個信佛的內侍省宦官名單。如“行內侍省宮闈局丞”杜玄禮，“但恐身如朝露，悲火宅之將焚”，及“將上歸真諦，下瘞虛無，爰於此因，超於彼岸”，而“預修磚堂塔一所”。內侍省掖庭局宮教博士張叔遵，“苦心於釋氏，虔敬歸依”。內侍省內倉使馬曾“務處閑則理佛經而樂天命”。內常侍馮士良“深信法門，悟苦空而無倦”<sup>[2]</sup>。行內給事吳文才“厭塵滓開心大乘”<sup>[3]</sup>。內給事周惠“潔己梵行，節身一食”，“閱諸佛經，若有攸往”<sup>[4]</sup>等等。敦煌文書 S.516《歷代法寶記》中提及“杜相公、吳監軍”，而更有“知僕射仁慈寬厚，知監軍敬佛法僧”<sup>[5]</sup>等字句，當時監軍一般由內侍省官員兼職，所以文書中那位吳監軍也是信佛一例。以及下文中提到的還有行內侍省給事王晁，內侍郗志榮、宋常春等。至於“內侍省衆寮”共同“捨清俸，鳩金錢，徵良工”籌建陀羅尼經幢，高力士、楊思勳等百餘位宦官集體“敬造西方□□壽佛一鋪”<sup>[6]</sup>，皆足見佛教為宦官集體信仰的主流。

唐代內侍省宦官的信佛傾向，並不僅是一般的個人信仰的集合，也不光是以宦官們和僧人及民衆組成淨土社之類的佛教社團爲突現，如“大唐國東都城長壽寺大苾芻道嵩、存一、惠□等六十人，與優婆塞士良、惟儉等八十人，以太和八年夏受八戒，修十善，設法供，捨淨財，畫兜率陀天宮彌勒上生內衆一鋪”<sup>[7]</sup>，而是宦官與佛教之間的一種結構性體制組合，即通過將僧官系統納入內侍省的職權範圍，形成一種把內侍省宦官與佛教粘合的強勢。

這裏所謂的結構性體制組合，即是把當時管轄僧官系統、權限頗大的“功德使”，如“兩街功德使各選擇有戒行僧謂之大德者，考試僧尼等經”<sup>[8]</sup>，作爲內侍省官員的一項主要兼職。關於唐代內侍省宦官兼任功德使的現象，大凡研究過宦官的唐史學者幾乎都注意到這一點<sup>[9]</sup>。劉淑芬先生在她的文章後面附錄了一份《唐功德使人名錄》，裏面提到的兼任功德使的內侍省宦官從德宗貞元四年（788）起，先後有王希遷、竇文場、霍仙鳴、梁大夫、第五守亮、楊志廉、孫榮義、吐突承璀、彭獻忠、馬存亮、梁守謙、劉宏規、劉漢、仇士良、魚弘志、楊欽義、田令孜、楊復恭等 18 位。其實還不止此數，我在這裏要證明的是，玄宗時著名宦官高力士就曾有“開府儀同三司兼左街功德使”的職銜，這見於盛遇《唐故羽林軍長上高公墓誌銘並序》，文中的高力士與陳毅《故義昌軍監軍使正議大夫行內侍省掖庭局令上柱國賜緋魚袋渤海高公墓誌銘並序》中的“開元中，開府儀同三司內侍監齊國公知省事諱力士者”是同一個人，因爲該碑中的“祖忠政”就是後面一碑中的“父曰忠政”，該碑中的“烈考克從”就是後碑碑主“公諱克從”，兩者是父子關係<sup>[10]</sup>。這樣，唐代功德使始設時，當爲玄宗開元、天寶年間，比以往學者所考定的時間都要提前些<sup>[11]</sup>。

此外還有一些擔任過功德使的內侍省宦官，如開元三大士之一不空死後，代宗“敕功德使李元琮知護喪事”<sup>[12]</sup>，還如杜牧《王元宥除右神策軍護軍中尉制》與《宋叔康妻房氏封河東郡夫人制》中提到前者“兼右街功德使”，後者“兼左街功德使”<sup>[13]</sup>。又《唐故振武麟勝等州監軍使給事郎行內侍省內僕局丞員外置同正員上柱國賜緋魚袋武威郡孟公府君墓誌銘》中的孟秀榮“兼左街功德使判官”<sup>[14]</sup>。再如劉崇訓也曾爲“勾當京城諸寺觀功德使”<sup>[15]</sup>，甚至“時魚朝恩以牙將李琮署兩街功德使，琮恃勢桀橫”<sup>[16]</sup>，等等。

上述名單中可以看出，在唐代任功德使者，基本上爲內侍省宦官，或與他

們關係密切者<sup>[17]</sup>。從孟秀榮、劉崇訓等所任職司也可知道，並不僅僅是作為主官的“功德使”和“護軍中尉”及諸“監軍”由內侍省宦官所領，就是功德使的屬下，也由宦官所兼，功德使衙門實際上成了內侍省的一個子系統。

從以上證明的史料來看，既然唐代功德使以高力士為首任，高力士也是宦官在唐代政治舞臺上扮演重要角色的第一人，而高力士曾在內侍省為內給事、行內侍同正員，最後“知內侍省事”<sup>[18]</sup>，內侍省權力的擴展也可說起於該時。因此，這三者同步成一綫，決不是甚麼偶然巧合的事情，是與宦官政治發展的需要相關。

與其他朝代相比，唐代佛教與宮廷政治的關聯非常突出，恰如陳寅恪先生所言：“通計自隋煬帝大業之世訖於唐睿宗景雲之初，此一百年間佛教地位之昇降，與當時政治之變易，實有關係。”<sup>[19]</sup>是故佛教能被政治力量所利用，作為當時的一種傳統，於是“善揣時事勢候相上下”的高力士<sup>[20]</sup>當然懂得此中奧妙，而開領任功德使之職的先河，以執宗教信仰之牛耳。後來的功德使還有經濟上的好處，因為“國家售賣度牒”<sup>[21]</sup>之權操縱在功德使手裏，“掌僧尼籍的功德使可有豐富的收入”<sup>[22]</sup>，所以宦官們常常努力維護佛教。

雖然功德使兼管佛、道等宗教，但唐代宦官中的絕大多數，特別是那些兼任功德使者，都信奉佛教，很少有兼信道教者。這又是為甚麼呢？大概一方面因道教強調長生久視，全身養性，非宦官所宜修煉。另一方面佛教對宦官這樣群體，更有吸引力之處。首先，是宦官多來自於社會基層，“隋唐以後，宦官的來源變為由民間供奉為主的時候，窮苦人家的子弟在宦者中的比例愈來愈大了”<sup>[23]</sup>。而從中國社會的實際情況，因道教以追求長生為宗旨則帶上貴族習氣，於是在社會基層影響反沒有佛教大。這反映到宦官身上就是信仰佛教者多。唐懿宗“所親者巷伯，所昵者桑門”<sup>[24]</sup>，正是宦官與僧尼在宮中意氣相投，一齊圍着皇帝轉的一種反映。其次，因為宦官的生理特徵所造成的自卑感，佛教的因果報應及修行念佛能成男身的說法當然就有着更大的吸引力<sup>[25]</sup>。正如孫昌武先生在其《唐代的宦官與佛教》中所云：“如果說宦官同樣具有對人生的‘終極關懷’的話，他們不會希求延續自己畸形的人生，必定向往來生有個更美滿的命運。而佛教正是許諾人以‘來生之計’的”。再次，也是很重要的一點，是佛教平等觀念的吸引力。道教以玉皇大帝為首的神仙世界是一個

等級森嚴的封建政權翻版，“大神小神，自相差次，詮次尊卑”<sup>[26]</sup>。而佛教典籍中宣揚“自性平等，本無增減”及“自身他身平等，正法性故”等<sup>[27]</sup>的地方比比皆是<sup>[28]</sup>，由此“人無貴賤，法無好醜，蕩然平等，菩提義也”<sup>[29]</sup>。尤其鳩摩羅什譯《梵網經菩薩戒本》卷下有這樣的說法：“若受佛戒者：國王、王子、百官、宰相、比丘、比丘尼、十八梵天、六欲天子、庶民、黃門淫男、淫女、奴婢、八部鬼神、金剛神、畜生，乃至變化人，但解法師語，盡受得戒，皆名第一清淨者”。只要受戒皈依佛教，黃門、變化人都能等同於國王、宰相，當然會給宦官們一種心理安慰，宦官們自然會更傾向於佛教。

另外，也和一些宦官害怕“滿招損”的心理有關。趙翼在《廿二史劄記》卷二十“唐代宦官之禍”條云：“東漢及前明宦官之禍烈矣，然猶竊主權以肆虐天下，至唐則宦官之權反在人主之上，立君，弑君，廢君，有同兒戲，實古來未有之變也。”這種與中國封建傳統和儒家理念嚴重對立的現象，不可能不給一些正居高位勢頭的宦官們以心理壓力，促使他們皈依佛教，在心理上尋求支撐力。如內侍省內常侍孫志廉“以勢莫久居，了真空而是觀；所歸正信，悟即有而得玄”<sup>[30]</sup>。又如“宮闈地密，趨侍年深”的行內侍省給事王晁“自嗟三省已躬，□恐滿盈，遂托憑釋教，廣建伽蘭，盡軀命以求緣，竭資財而作福。慶崇內典，志樂真如；歸染俗塵，意除苦海”<sup>[31]</sup>。現存能表明宦官與佛教關係的史料絕大多數在玄宗時期以後，即宦官用權萌生之時起，也正好說明此因素的作用。

唐代的內侍省宦官對佛教的信奉，既然有着通過“功德使”這樣制度性的聯結來得到強化，那麼這種關係就不是一般的信仰關係，而是一種政治上的結合體了。我們可以看到在唐代，尤其是開元、天寶之後，宦官與佛教的彼此結合，已經是非常緊密的了。除了宦官修佛寺，做佛事等，廣泛地深入到譯經等佛教的各種傳播活動，對佛教信仰的發展更起着推波助瀾的作用，如在梁守謙主持下“謹於大興唐寺華嚴院為國寫古今翻譯大小乘經論戒律合五千三百廿七卷”<sup>[32]</sup>，竇文場等也都主持過大規模的佛經翻譯。更重要的是兩者在政治上的密切配合，形成一股勢力，如有的學者認為“在迫害佛教運動的早期，它與李德裕想削弱宦官仇士良權力的努力有關，因為仇士良既是一位虔誠的佛教徒，同時還任政府的功德使之職”<sup>[33]</sup>。與此因果相連，據說“仇士良晚年失勢，當



與他的（佛教）信仰有關”<sup>[34]</sup>。於是所謂“庸僧以名繫功德（使），便不懼臺省府縣”<sup>[35]</sup>，以及如“沙門僧澈承恩，爲人潛結中禁，京兆與一二時相，皆因之大拜”<sup>[36]</sup>等等的現象更爲普遍。又如知玄因指責道教“大忤上旨，左右莫不色沮。左護軍仇士良、內樞密楊欽義惜其才辯，恐將有斥逐之命，乃密諷貢《祝堯詩》。玄立成五篇，末章云：‘生天本自生天業，未必求仙便得仙。鶴背傾危龍背滑，君王且住一千年’。帝覽書微解。”<sup>[37]</sup>還如僧好直因“郗志榮、宋常春二內侍尤味其道，孜孜遠招。開成初再至京國，二貴人同力唱和，牽械虐留，致安國寺大方丈以居之。王畿龍象，莫不欽重”<sup>[38]</sup>。功德使偏護着佛教，但又不盡如此，正如一位僧人坦言：“自國家特置功德使已來，衆福日滋，群兇時滅，皇室起崇高之祐，緇門絕挫辱之虞”<sup>[39]</sup>。其中“群兇時滅”當是指消除了一些他們共同的敵視對象。

更有一些內侍官員與僧侶們共同演出的政治喜劇。如安史之亂後肅宗“至於鳳翔，於開元寺置御藥師道場”，接着“忽於法會內生一叢李樹，有四十九莖，具事奏聞，宣內使驗實。帝大驚喜曰：‘此大瑞應。’”<sup>[40]</sup>這對困難中的肅宗當然是令人高興的好兆頭，給將此奏聞表賀的僧元皎“加署內供奉焉”。但這件事中“內使驗實”是個關鍵，當時內使的頭頭正是以信佛著稱的李輔國，因此我們完全可以說這是一出僧侶和宦官聯手造就的喜劇，從而進一步取得皇帝的寵幸和權勢。有喜劇就有鬧劇和悲劇。如德宗時“神策將魏循上言：‘射生將韓欽緒等十餘人與資敬寺妖僧李廣弘同謀不軌，廣弘自言當爲人主，約十月十日大舉，已署置將相名目。’詔捕劾之，連坐死者百餘人。”殿前射生將隸內官，參與變亂的還有神策將魏修等，及原爲宮人的“資敬寺尼智因”，這些軍官與僧尼的合謀至少是在宦官與佛教結合的氛圍背景下進行的，“德宗因禁止諸色人不得輒入寺觀”<sup>[41]</sup>。又如中官劉克明、軍將蘇佐明等謀害敬宗之事暴露後，“僧惟真、齊賢、正簡，道士趙歸真，並配流嶺南”<sup>[42]</sup>。這說明雖然“妖妄僧惟真”等沒有直接參與謀逆，但仍被文宗視作是與那些造反內官一丘之貉。再如“浮屠鑒虛者，自貞元中關通賂遺，倚宦豎爲奸”<sup>[43]</sup>等等。

這種結合一直延續到唐代滅亡，朱溫、崔胤等殺宦官，“兩街僧道與內官相善者二十餘人，並笞死於京兆府”<sup>[44]</sup>。簡直是同命運、共生死。五代後唐“莊宗遇內難，宦者數百人竄匿山谷，落髮爲僧”<sup>[45]</sup>，也可說是這樣關係的一

種後續。

湯用彤先生在總結唐代佛教與政治之間的關係對佛教所帶來的影響時說：“於是前此嘯傲王侯（如慧遠）、堅守所志（如太宗請玄奘爲官不從）之風漸滅，僧徒人格漸至卑落矣。”<sup>[46]</sup>而佛教與內侍省宦官在其間的結合也是導致此等後果的重要一環。

## 注 釋

[1] 前者見《鄭欽仁教授榮退紀念論文集》，臺北：稻鄉出版社，1999年；後者見《國學研究》第9卷，北京大學出版社，2002年。

[2] 分見《大唐朝議郎行內侍省宮闈局丞上柱國公士杜君墓誌銘》、《大唐故朝請郎行內侍省掖庭局宮教博士上柱國清河張公墓誌銘並序》、《大唐故馬府君墓誌銘》、《大唐故中散大夫行內常侍馮府君墓誌銘並序》，載周紹良、趙超編《唐代墓誌彙編續集》，上海古籍出版社，2001年，507、1100、858、271頁。

[3] 見闕名《鎮軍大將軍吳公碑》，《全唐文》卷九九三。

[4] 沙門有則《唐故朝散大夫行內侍省內給事周公墓誌銘》，《全唐文補遺》第3輯，三秦出版社，1996年，111頁。

[5] 文載郝春文編《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第二卷，社會科學文獻出版社，2003年，497、498頁。

[6] 分見衛洵《佛頂尊勝陀羅尼經石幢贊並序》，《全唐文》卷七九〇；《內侍省功德碑》，同書卷九九〇。

[7] 《畫彌勒上生幀贊》，《白氏長慶集》卷七〇，上海古籍出版社，1994年，773頁。

[8] 《宋高僧傳》卷二九《唐京師保壽寺法真傳》。

[9] 如塚本善隆《唐中期以來の長安の功德使》，載京都《東方學報》第4冊。室永芳三《唐長安の左右街功德使と左右街功德巡院》，載《長崎大學教育部社會科學論叢》第30冊（1981年）等。

[10] 誌文分載《唐代墓誌匯編續集》第988、972頁。

[11] 如劉淑芬《中古的宦官與佛教》說：“代宗朝始設功德使”，“迄今所知，李元琮可能是第一任的功德使，則功德使一職的設置，即出自魚朝恩之意。”謝重光、白文固先生則根據《宋高僧傳》卷一《唐京兆大興善寺不空傳》和《不空三藏表制集》卷三《三藏和上遺書一首》等文獻中出現的“功德使李元琮”認爲：“到唐玄宗天寶末年，卻出現了稱爲功德使的新官職，有關佛教的大部分權力逐漸轉到功德使手中。”見《中國僧官制度史》第4章，青海人民出版社，1990年，105頁。

〔12〕《宋高僧傳》卷一《唐京兆大興善寺不空傳》。雖然文中並沒有明說李元琮是宦官，但唐代諸帝遣至不空的使節李憲誠、劉仙鶴等都是宦官，李元琮當不例外。

〔13〕均載《杜牧全集》卷二〇，陳允吉點校本，上海古籍出版社，1997年，193、194頁。

〔14〕載《全唐文補遺》第6輯，三秦出版社，1999年，487頁。

〔15〕見《宋高僧傳》卷一五《唐京師西明寺圓照傳》。據《新唐書》卷四八《百官志》三“崇玄署”條云：“貞元四年，崇玄館罷大學士，後復置左右街大功德使、東都功德使、修功德使，總僧尼之籍及功役”。故劉崇訓之職相當於東都功德使。也有宦官擔任修功德使的，如謁者監程元暹，見李林甫《修造紫陽觀敕牒》，載《全唐文》卷三四五。

〔16〕《新唐書》卷一四三《郝士美傳》。不過李琮的功德使是“署”的，非為正式。李琮本人雖不一定是內侍省正式官員，但卻是魚朝恩爪牙無疑。

〔17〕也有一些以僧侶為之的功德使，如《佛祖統紀》卷四〇“中宗神龍二年”條中的“沙門廣清，檢校殿中監充功德使”；《不空三藏表制集》卷六《往五臺山修功德辭謝聖恩表一首》中的“五臺山修功德使西明寺沙門惠曉”等。但這些所謂的功德使實際上都是“修功德使”，和作為職官的功德使是二回事，正如湯用彤先生所云：“（這些功德使）但為內外而非左右街，且僧尼未必屬之”。見其《隋唐佛教史稿》第1章，北京：中華書局，1982年，53頁。

〔18〕《舊唐書》卷一八四《高力士傳》。

〔19〕《武曌與佛教》，《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社，1980年，151頁。

〔20〕《新唐書》卷二〇七《高力士傳》。

〔21〕趙翼《廿二史札記》卷一九“度牒”條，王樹民校注本，北京：中華書局，1982年，418頁。

〔22〕參見劉淑芬《中古的宦官與佛教》。

〔23〕趙興元《歷代宦官出身考略》，《吉林師院學報》1987年第2期。

〔24〕《舊唐書》卷一九上《懿宗紀論》。同書卷四四《職官志》三“內侍省”條注云：“《周官》有巷伯、寺人之職，皆內官也”。又《通典》卷二七“內侍省”條“巷伯”作“宮伯”。

〔25〕可參見劉淑芬《中古的宦官與佛教》一文中唐代宦官劉謙之等因信佛而“還復根形”等靈驗故事。

〔26〕王明編《太平經合校》卷一三七至一五三，北京：中華書局，1960年，711頁。

〔27〕《法苑珠林》卷二十“儀式部”，上海古籍出版社，1991年，157頁。

〔28〕請參見拙文《敦煌文書中的“平等大王”和唐宋間的均平思潮》，《唐研究》第6卷，北京大學出版社，2000年。

〔29〕朱棣集注本《金剛經》引“謝靈運曰”，上海古籍出版社，1984年，240頁。

〔30〕申堂構《唐故內侍省內常侍孫府君墓誌銘並序》，周紹良主編《唐代墓誌匯編》，上海

古籍出版社，1992年，1703頁。

[31] 《大唐故□□大夫行內侍省給事上柱國太原王府君墓誌銘並序》，《唐代墓誌彙編續集》，536頁。

[32] 楊承和《邠國公功德銘》，《全唐文》卷九九八。

[33] 邁克爾·多爾比《劍橋中國隋唐史》第9章，中國社會科學出版社，1990年，676、677頁。

[34] 參見孫昌武《唐代的宦官與佛教》。

[35] 趙璘《因話錄》卷四，上海古籍出版社《四庫筆記小說叢書》本，1991年。

[36] 孫光憲《北夢瑣言》卷六“田軍容檄韋太尉”條，《全宋筆記》第1編第1冊，大象出版社，2003年。

[37] 《宋高僧傳》卷六《唐彭州丹景山知玄傳》。

[38] 《宋高僧傳》卷三〇《唐上都安國寺好直傳》

[39] 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》卷五《請續制功德使表》。

[40] 《宋高僧傳》卷二四《唐鳳翔府開元寺元皎傳》。

[41] 分見《舊唐書》卷一二《德宗紀上》、卷一四四《韓遊環傳》。

[42] 《舊唐書》卷一七上《文宗紀》上。

[43] 《新唐書》卷一六二《薛存誠傳》。

[44] 《舊唐書》卷一八四《宦官傳》。

[45] 《舊五代史》卷三六《後唐明宗紀》二。

[46] 湯用彤《隋唐佛教史稿》第一章，26頁。

## Supplements to the Research on Buddhist Belief of the Eunuchs in *Neishi sheng* of the Tang Dynasty

Yan Yaozhong

### Summary

This article submits a new list of the eunuchs who were professed Buddhists and a new list of the eunuchs who were given the title of *Gongde shi* in the Tang dynasty. In the list of the *Gongde shi*, Gao Lishi was the first, and the author argues that *Gongde shi* as an important post in the Tang dynasty was set up earlier than any date which has generally been acknowledged.

## 唐代景教傳教士入華的生存方式與“流產文明”

葛承雍

公元 7—9 世紀的中國唐代，是一個移民衆多的國家，隨着西亞波斯、中亞粟特（Sogdiana）諸國外來移民而進入中國的聶斯托利派（Nestorianism）基督教會傳教士，開始在新的東方疆域內傳播福音。當時以唐長安為中心向外輻射的強大國家版圖，無疑為基督教傳教士提供了可以獨立發展的難得機遇；唐朝政府對宗教派別林立又不強行干預、嚴厲控制，這又給了傳教士們有利的活躍機會與幸運形勢；但由於文化背景、信仰觀念、地緣關係、傳教目的以及社會價值的完全不同，從而產生了中西宗教文化的第一次實際碰撞，儘管傳教士們苦苦支撐了 200 餘年，最終無法起死回生，致使基督教文明成為中世紀時期在中國的“流產文明”。

### 一、入華後傳教面臨的困難

聶斯托利派基督教會的活動中心在薩珊波斯帝國境內，在進入中國前已有 200 多年的發展歷史，擁有獨立而完善的宗教傳統，在制度上堅持主教、牧師的等級分明，在教派上突出修道院的特色，在語言上執著以敘利亞語（Syrisch）創作，在文獻上限定敘利亞語的《新約》作為神學經典，在財產上絕對掌握在地方主教手中，在建築上保持教堂組成一個教區特徵，在儀式上體現全年繁多的禮拜，在行禮上必向東方敲響木鐸為號，在婚姻上允許牧師娶妻生子而主教必須獨身，在祈禱時必須唱歌詠樂讚美《詩篇》（*Psalms*），這一系列基督教聶斯托利派的特徵與傳統，既有別於信奉基督教的其他教派，又凸現和發揚了本教派的異端文化。

但這樣一支在基督教發展史上頗有建樹的教派，在進入中國後畢竟是外來的宗教，遇到了前所未有的困難，有着“水土不服”、滋生難育的障礙。

### （一）地緣障礙

基督教雖原創起源於中東，但發展為一世界性宗教則主要是在歐洲拜占庭帝國境內，即使聶斯托利教派的活動大本營也在西亞地區，與中國相隔萬里之遙，中亞的崇山峻嶺、流沙鹽磧和惡劣氣候往往造成自然的地緣障礙，當時的人員往來不僅跋涉艱巨，而且時間漫長。按照聶斯托利教派的規矩，中國教區的主教必須由敘利亞東方教會大主教派遣，所以往往鞭長莫及、消息不通，儘管有絲綢之路相連，但因戰事、封關、災難等原因而導致聯絡中斷，滯後拖延。例如巴格達城大總主教（Patriarch）哈南寧恕（Hananishu）於公元 778 年死後，長安的主教景淨就不知道，三年後刻立《大秦景教流行中國碑》時，仍然將哈南寧恕尊稱為東方教會的領袖，嚴格執行聶斯托利派的等級制度與總部節制，這說明地緣障礙影響着大本營總主教和中國主教之間的溝通。中國主教每隔四年或六年向宗主教寫信彙報一次，不可能時時處處穿梭般地向大主教請示述職，容易造成群僧無首、間隔過長的局面。9 世紀時，隨着西亞到中亞景教各個據點相繼失守，不可能再源源不斷的補充派遣傳教士入華。

### （二）語言障礙

聶斯托利派傳教士多為波斯人，日常交流語言多用波斯語，但在宗教儀式上一律使用敘利亞語，7 世紀上半葉阿拉伯帝國取代了薩珊波斯帝國後，在東方教會中仍普遍用敘利亞語，《大秦景教流行中國碑》篇頭篇末的敘利亞文字就是其語言文化的證據。傳教士們進入中國後首先遇到的就是語言障礙，他們必須學習漢語，將基督教經典譯成中文，所以貞觀九年（635）阿羅本（Abrabam）到長安後“賓迎入內，翻經書殿”<sup>〔1〕</sup>。經過三年譯經工作終於使中國人初步領會基督教的基本概念，但原典中表現靈魂、救世等辭彙在漢文敦煌文書和碑石上沒有一個確切的翻譯，甚至用不敬語將“耶穌”譯為“移鼠”，把瑪利亞譯為“末艷”，稱“聖靈”（Holy Spirit）為“涼風”等，不對照伊朗語或敘利亞語的基督教經典文本根本不清楚其含義。儘管傳教士付出了艱苦的代價，仍存在着詞不達意、比附牽強的語言障礙，使聶斯托利派教義有着傳播宣傳的困難，只能借助佛道術語和名相儀軌。以至於後人懷疑景教碑和景教經典

都是由漢人執筆翻譯的。

### (三) 傳播障礙

唐代是中國儒、佛、道三教並盛的黃金時期，共同形成了中國傳統文化的主流，而且佛道兩家臻於成熟根深蒂固具有強大的優勢，基督教和火祆教、摩尼教作為後來的宗教在中國的傳播、發展機會要弱得多，並受到佛道兩家的排擠歧視，迫使聶斯托派傳教士將自己的宗教“本土化”，借用佛道二教的詞語來闡述教義，甚至勉強命名為“景教”，將教堂泛稱為“寺”，將主教比附為“大德”，將牧師統稱為“僧”，目的是為了借鑒佛道名相儀軌以便被大眾所接受，但在傳道佈教時也容易引起信徒概念的混亂，還受到佛道的謾罵攻擊和漢族士大夫的耻笑毀謗，客觀上削減了傳教的力度。特別在聶斯托利派傳教士初期傳播基督教教義時，必然受到佔據主流宗教地位的佛道壓抑，他們只能適應中國人的需要巧妙改裝，否則會遇到更大的困難。

### (四) 文化障礙

聶斯托利派基督教會在西亞中東的活躍，與它在當地的文化環境相適應，有着認同機制可以被官方接受和利用，而在中國則是異質文化，與唐代文化主流之間存在着本質差異。例如儒家內聖之學鼓勵通過修身養性人人可以成為聖人，佛教般若學講究“我佛一體”“有心即佛”人人可以成佛，道教老莊玄學強調“三無三忘”“天人合一”人人可以成為真人。基督教雖也注重自身贖罪，但僅僅是上帝和基督教的僕人、羔羊（經常是迷途的羔羊），不是人人皆可為基督，至多通過贖罪仰賴上帝或外在神靈的拯救。即使聶斯托利提出的“基督神人二性說”，也沒超越原罪說。因此，中國傳統文化人性本善的預設與基督教人性本惡的預設相抵牾，兩者文化缺乏契合相交融，心態隔閡難有自然的親和性。

### (五) 國情障礙

聶斯托利派基督教傳教士絕大多數為波斯人和敘利亞人，他們在中亞西域本來就沒有廣泛的信徒基礎，粟特人大多信奉祆教，即使少部分人改宗放棄祆教，信仰景教的人也不多。而中國人當時信仰景教的證據至少現在還未發現，因為漢人圈裏有其本土的凝聚力，國家、家族的傳統精神紐帶是佛道儒，又沒有強大的政治、經濟壓力迫使其改宗換道，整個國情與西亞、波斯不同，世俗



心理和思維方式也不同，來自西方一個被釘死在十字架上的耶穌怎能輕易被漢人崇拜呢？拜祖宗、敬君臣、分長幼等中國傳統文化熏陶下的漢人很難接受基督教的新神，這種文化衝突心態直到明清時都是如此。所以，國情不同有着不相容的民族障礙，傳教士面對的是一個很難融合的窘境。如果僅從外表上看，聶斯托利派傳教士削髮光頭，留鬚長髯，在波斯境內，在頭上每每留下十字型圖案，以區別西敘利亞基督教會即雅各派（Jacobites）和西亞迦勒底派（Chalkedonier）等其他基督教派。進入中國後的亮相仍要體現其特點，削頂去髮，存留胡鬚，身着法袍，即“存須所以有外行，削頂所以無內情”。這在信佛崇道的中國人看來，無疑是“異類”。再加上牧師以下可以娶妻生子，更會被列入旁門左道的“邪法”而鄙夷不屑。

## 二、進入中國後的生存方式

聶斯托利派基督教會一直主張積極向東方發展，他們受到拜占庭帝國迫害陸續逃往波斯，在波斯又受到被奉為國教的祆教壓制和攻擊，特別是公元633年阿拉伯人連續征服波斯後，他們生存空間縮小，發展陷入低谷，只好向中亞轉移並向中國發展。但此時唐朝正與西突厥汗國爭奪西域中亞諸國，需要外來人才為遠交近攻戰略服務，所以歡迎聶斯托利派傳教士進入中國提供中亞、波斯外交軍事真實狀況，附帶允許他們翻譯經典傳教佈道<sup>[2]</sup>。這就決定了景教在中國不會受到特別崇奉，儘管唐朝官方對外來人士示好隆重接待，不過這只是顯示威儀與大國寬容，並不是尋求新宗教作為精神支柱。比景教早進入中國四年的火祆教也受到了唐朝統治者的禮遇，敕令在長安建立祆祠。延載元年（694）波斯摩尼教也得到女皇武則天的禮遇。所以，三夷教傳入中國都沒有引起特殊的轟動或造成人們極大的興趣。

唐朝中國無疑是當時世界上最強盛的國家，各國僑民雲集，尤其是來自西域中亞和波斯的移民眾多，他們信奉景教、祆教和摩尼教自然有利於外來宗教的傳播，唐朝政府又不干預他們的宗教儀式活動，允許其合法存在，應該說在封建專制社會裏機遇是不錯的。但外來移民畢竟是少數人口，信仰景教的人數不會很多，僅僅局限在波斯人和一些中亞粟特人中，並沒有廣大的信徒作為傳

教的基礎。景教士們進入中國，既沒有強大的外來政治勢力為他們背後撐腰，又沒有波斯與中亞軍事力量給他們保護支援；也沒有絲綢之路貿易胡商為他們提供經濟援助；景教傳教士要在中國這樣一個儒佛道佔據絕對文化主流的國家裏發展，生存難度不難想見，他們依靠自己艱辛努力，以適應中國本土環境，採取了三種生存方式。

### （一）對上層參與政治

聶斯托利派基督教會上層人物有參與政治的傳統習慣，他們在拜占庭與波斯敵對的夾縫中生存，策略之一就是依靠統治者庇護，因此曾長時間得到薩珊波斯國王的保護，波斯朝廷與聶斯托利派在自衛和擴張上有相互結合相互利用的傾向，波斯王菲魯次（Piroz，435—489 在位）就認為聶斯托利派可以為波斯帝國盡忠效力<sup>[3]</sup>。阿羅本初入中國就是先向唐太宗靠攏，贏得統治者好感與支援。《大秦景教流行中國碑》本為景教士所立，但碑文中對唐朝五位皇帝歌功頌德、溢美討好，尊稱皇帝為“聖”，這固然有借皇威來抬高自己的心態，但關鍵還是依託統治者上層來保護自己，減少生存的困難和傳教的障礙。景教士們採取了許多實際行動來投皇帝之所好，主教佶和親自率領十七名景教士到興慶宮為唐玄宗演唱祈禱儀式上的敘利亞語基督教讚美歌<sup>[4]</sup>，他們請唐玄宗親筆題寫寺門匾額，將皇帝真容肖像轉摹描畫寺壁，在寺內安置唐高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五代皇帝遺容圖像，請唐玄宗五位兄弟親臨景教寺院建立神壇，以唐代宗賞賜宮廷的御食作為榮耀分給教徒，參加唐代宗的生日祝壽慶賀大禮。特別是由粟特人後裔安祿山、史思明發動的反唐叛亂中，景教士們並沒有站在粟特胡人軍事集團一邊，而是積極地協助唐朝廷鎮壓反叛，最著名的事例是準主教（chorepiscopo）伊斯（Issu），他在安史動亂時效忠唐肅宗，協助平叛大將郭子儀出謀劃策，成為唐軍的“耳目”和爪牙，並隨從郭子儀南征北戰立有大功，被朝廷授於金紫光祿大夫、同朔方節度副使、試殿中監、賜紫袈裟榮譽頭銜，這是一般中國人也很難得到的榮譽。正因為伊斯為唐朝廷立下汗馬功勞，所以他成為長安景教教會中最風光體面的人物，由他作為“大施主”資助鑄刻的《大秦景教流行中國碑》纔能置立於長安城內，並在碑文最後作頌辭謳歌唐代諸位皇帝，表現了景教僧侶依附討好朝廷的心態與行動。

## (二) 對中層方伎溝通

聶斯托利派基督教會建立的神學院曾培養了許多人才，他們在醫學、科技、音樂、語法等方面都頗有建樹。進入中國的景教傳教士們除了精通本教經典外，大多具有一技之長，素質較高，絕非等閑之輩。貞觀時期的阿羅本通曉漢語翻譯景教經典，折服朝廷諸公，承認“詳其教旨，玄妙無爲，生成立要，濟物利人，宜行天下”<sup>[5]</sup>。武則天時期，阿羅憾熟諳波斯建築形制，曾在洛陽營造“大周萬國頌德天樞”，這座 32.65 米高、直徑 3.73 米的八棱銅柱形紀念性建築物，是他帶領外國人按西方風格捐資鑄造的<sup>[6]</sup>。出身醫師的秦鳴鶴也是景教徒，他採用歐洲流行的放血法爲唐高宗治愈目疾而被史書記載<sup>[7]</sup>。開元時期崇一爲唐玄宗長兄李憲治病，是一位擅長醫道的景教士<sup>[8]</sup>。開元二十年（732）波斯景教“大德”（主教）及烈（Gabriel）因“廣造奇器異巧”，利用機械奇物打通廣州市舶使周慶立，並以“製造奇器”進獻朝貢皇帝在長安被賞賜僧紫袈裟和財物<sup>[9]</sup>。大曆時期（766—779）波斯景教徒李素由於天文曆算特長被召入長安，擔任皇家天文星曆最高機構司天臺首腦，並可能將希臘波斯系天文著作翻譯到中國<sup>[10]</sup>。此外，景教士還將西亞藥物底也伽（θηρακία）等傳入中土以便行醫治病。從這些例證，可見入華的景教士都是些飽學之才，他們繼承了經阿拉伯和敘利亞地區而傳來的希臘羅馬文化，並將聶斯托利派基督教會神學院爲基地的醫學、天文、數學、機械製造等傳統帶入中國，作爲他們自下而上與傳教的本領，贏得了唐朝達官貴人的認可與好感，也是他們能與貴族官僚交往的本錢，這是祆教、摩尼教等其他外來宗教所不具備的優勢。從景教的傳教活動來看，其重要方式就是利用方伎等手段輔以教義的傳播，這是景教徒謀取生存的資本。

## (三) 對下層慈善救濟

聶斯托利派基督教會沿襲正統基督教的傳統，也注重用慈善救濟方式傳教布道，吸引下層民衆入教。6 世紀中葉中亞地區突厥部落（Turkic Tribes）流行瘟疫時，景教士積極營救，醫治患者，並乘機佈教傳道贏得不少信徒。阿羅本初進到中國就給人留下“濟物利人，宜行天下”的印象，這和佛教寺院沒有專門的慈善救濟職能大不相同，唐代撫恤病老孤窮的“悲田養病坊”一直由政府設專使出資管理，開元廿二年改爲佛教寺院分置託管，由僧尼負責，但很快安

史之亂爆發被廢掉，至德二年（757）因兩京疫病流行又恢復普救病坊，職掌貧民病患的醫療與粥食<sup>[11]</sup>。在這樣社會動盪和飢貧病患衆多的情況下，景教教會正好施展了其慈善濟民的作用，恰如《景教碑》頌揚的“餒者來而飯之，寒者來而衣之，病者療而起之，死者葬而安之”。景教士們的高風亮節受到民衆的廣泛贊揚，即“清節達娑，未聞斯美”。教堂旁一般都有醫院，他們在飢、寒、病、死慈善事業全方位的服務，對爭取民衆之道非常有利，處於水深火熱的下層人民對景教自然抱有敬佩之情，這可能是最實用的傳教方式了。而景教“依仁施利”比單純傳佈教義更能吸引貧苦百姓，所以他們“每歲集四寺僧徒，虔事精供，備諸五旬”。按照聶斯托利派基督教會復活節“五十天奉獻日”（Quinquagesima）的齋戒傳統精心供應施濟貧民，維繫着教民與教堂之間頻繁的往來，這比“擊木震仁惠之音，東禮趣生榮之路”的頻繁禮拜儀式更容易召喚信徒。而中國的佛寺道觀與信教民衆之間顯然沒有象景教如此密切慈善救濟關係，這也是景教能夠不斷維持長期在中國脆弱生存的重要原因。

### 三、景教的“流產文明”命運

景教在中國生存了二百餘年，經歷了初唐、盛唐到晚唐的社會環境巨大變化，傳教士們能把一種遠離自己發源地的外域宗教移植到中國，確實付出了艱辛的努力與代價，他們既堅持聶斯托利派基督教會大本營的傳統和基本教規，又依據外來宗教“本土化”策略進行了因地制宜的“隨方設教”，所取得的每一步成就都是值得自豪的。《大秦景教流行中國碑》誇耀景教“法流十道”、“寺滿百城”雖不可靠，諸州“各置景寺”也令後人懷疑，但景教傳播畢竟不局限於京城地區，從文獻記載和實物遺存來看，至少在敦煌、靈武、洛陽、成都、泉州、廣州等胡商貿易活動地有過存在。不過，這些一個個孤立的點，既沒有連成綫，也沒有經緯成面，缺乏遙相呼應的聯繫。

景教傳教士到中國傳教，企圖達到的目標自然是希望中國人都能歸其宗教，並將自己的文明融入東方主流。令人失望的是，景教最終以失敗為結局，沒有在中國紮下根來，成為中世紀的“流產文明”<sup>[12]</sup>。作為“流產文明”之命運在唐代中國並不是孤立的歷史現象，很多學者都有討論與分析，與其他宗教

相比，我認為還有幾個重要原因。

### （一）經濟上比不過佛教徒

景教教會的經濟收入全靠唐朝廷資助和信徒及達官貴人的施捨捐助，景教寺院沒有土地田產養活自身，不畜奴婢，不聚貨財，不放高利貸，不允許出門化緣乞討，朝廷又沒有給予種種經濟特權，不能享受官府的税金貢賦，即使有信教的胡商接濟，也沒有雄厚的經濟基礎，根本無法與經濟實力強大的佛教寺院相提並論。景教又講究待人接物無貴賤之分，常常搞慈善救濟活動，僅有的財物也施捨於貧民，這固然吸引了一些信徒，但一遇大的社會動盪就會捉襟見肘，只能靠平時一點積累維繫生活，無法擴大傳教佈道的地盤。會昌五年（845）滅佛時，曾沒收佛教寺院大量財物，勒令僧尼還俗充稅戶，可見佛寺經濟實力非同一般，而景教、火祿教、摩尼教等則無財產收歸皇家內爲之記載，顯然經濟實力很小。

### （二）宗教理論上比不過佛教徒

景教傳教士爲傳播自己的教義，儘管下功夫翻譯景教經典爲漢文，但號稱530部的“大秦本教經”據敦煌發現的《尊經》所列也不過35部，大部分沒有譯成漢文，遺留下來的僅6種13500多字，甚至還沒有摩尼教的漢譯作品多，與佛教漢譯經典相比就更差得多。這麼少的景教經典顯然不能包容囊括所有聶斯托利派基督教的教義，雖然當時的傳教士有些精通神學哲學，也傳述了景教原典的本色與特徵，但在借用佛道“本土化”過程中也湮沒了許多教法義理，所以比不過佛典的玄理深奧，沒有發揮出景教中宇宙論、靈魂說、救贖論等獨特長處來闡發大義，附庸佛道談玄說無，在信教民衆中易造成混亂，人們不易分辨，並引起佛教徒的不滿和攻擊，貞元二年（782）景淨（Adam）與印度高僧般若同譯《大乘理趣六波羅密經》（*Sātpāramitā Sūtra*）七卷，就受到“圖竊虛名，匪爲福利”的指責而被燒毀，故景教宗教理論的影響自然暗淡很小，無法引起當時社會精英層士大夫的興趣與支持。

### （三）信徒人數比不過佛道二教

景教信徒人數一直沒有確切數字，會昌五年（845）取締佛教時“天下所拆寺四千六百餘所，還俗僧尼二十六萬五百人”，而“大秦穆護祿三千餘人還俗”<sup>[13]</sup>，若以李德裕《會昌一品集》卷二十《賀廢毀諸寺德音表》所記“大秦

穆護祆二千餘人，並令還俗”；則景教僧侶也就一千多人，佛教僧尼與景教僧侶之比為 265:1，儘管這是指專職僧侶而非接受洗禮的信徒，但一般信徒估計也不會很多，從考古出土碑刻來看，迄今能確定的也就是米繼芬家庭等極少數人<sup>[14]</sup>，並且是中亞粟特移民的後裔。這表明景教教徒在漢人中較少，即使受洗信徒也都可能是接受慈善救濟或治病醫療的平民。至於道教的道士、女冠比佛教僧尼要少，晚唐時官方數字是“宮觀約一千九百餘所，度道士計一萬五千餘人”<sup>[15]</sup>，但也比景教僧侶相差的多。唐長安繁榮時佛教僧侶約有三到五萬人，道士女冠約有三五千人，景教傳教士不僅無法與他們相比，可能也比不過火祆教穆護人數，所以一遇禁止取締，流散逃逸，不會再捲土重來，沒有廣泛的群眾基礎。

#### （四）教堂規模比不過其他寺觀

教堂是基督教最基本的特徵，教徒們圍繞教堂組成宗教生活，景教教堂也是如此，不管在長安是一所還是四所，單體建築和佔地面積都不會超過佛教寺院與道教宮觀。《景教碑》誇其教堂“寶裝璀璨，灼爍丹霞；睿札宏空，騰凌激日”；伊斯時在舊寺基礎上“重廣法堂，崇飾廊宇，如翬斯飛”；都是說教堂內部裝飾，對其建築規模語焉不評，不敢誇大。按韋述《兩京新記》記載：長安城中僧寺六十四，尼寺二十七，道觀十，女觀五，波斯寺二，胡祆祠四。這不僅是絕對數量小，而且規模也小，佛寺如慈恩寺、西明寺、薦福寺等均為十餘院上千間房，道觀如昊天觀、東明觀、金仙觀等均佔有一坊、半坊之地。教堂作為宗教集會場所，其規模大小反映傳教影響大小，又體現僧侶教團人員多少，景教教堂規模不大，自然不能與佛寺道觀相抗衡。故唐人舒元興瞧不起摩尼教、景教、祆教，稱“合天下三夷寺，不足當吾釋寺一小邑之數也”<sup>[16]</sup>。

值得注意的是，聶斯托利派基督教會的一大特點是重視修道院的建設，選擇遠離人世的地方以便於修道士進行靜修、苦修，如果說京師長安義寧坊所造大秦寺為一座主教堂，那麼七十多公里之外的周至“大秦寺”可能就是修道院<sup>[17]</sup>，由於鄉村人少、語言不通、距離偏遠等封閉局限，在一定程度上削弱或分散了景教的勢力與影響。

#### （五）傳教上比不過其他宗教

景教進入中國後仍保持了聶斯托利派基督教會的主要傳統，在傳教上利用

醫學、科技、慈善等獨特優勢，既傳教又行醫，漢文景教文獻《志玄安樂經》就宣傳用治病救人來拯救人的靈魂和濟度人的苦海，“能療飢渴，復痊衆病”，通過醫術治療肉體疾病達到爭取信徒改宗景教的目的。由於這種傳教方式屬於間接使人改變信仰，不像火祿教那樣聚火祝詛、以咒代經、幻術神秘而轟轟烈烈吸引衆徒，也不像摩尼教那樣誘惑百姓向往光明、摒棄黑暗的“善惡論”鼓動群衆來激勵戰鬥，所以景教擴大傳教影響面較小，這和 18 世紀後“洋教”依靠列強撐腰傳教有很大不同。正像蔡鴻生先生指出中古三夷教的漢化形式是摩尼教異端化，火祿教民俗化，景教方伎化。儘管這概括比較籠統，卻道破了景教傳播文明的必然命運，在唐代宗教意識領域裏只能處於邊緣化的無足輕重的地位。

中古時期的唐代作爲一個外來移民最多的大國，經過“安史叛亂”之後急劇衰落，對外來宗教傳入的寬容也漸漸失去信心，特別是參加平叛的西域胡人軍隊對朝野各界造成了嚴重的心理傷害，導致社會上形成排外的思潮，景教即使使出慈善救濟、治病救人的渾身解數，也只能對少數黎民百姓施展好處，實用主義的統治集團和士大夫階層以及大多數平民群衆更多的是冷漠輕視，皇帝滅佛的一道敕令就使景教也被牽連取締，景教厄運臨頭竟没人出面保護，傳教士自身似乎也一籌莫展，聽任擺佈，流散不明，從此在中國銷聲匿迹，這其中的原因就是本文所討論的諸條，足使後人思索這“流產文明”的失敗命運。

## 注 釋

[1] 《大秦景教流行中國碑頌並序》，現存於西安碑林博物館。以下所引不注明出處者皆爲此碑記載文字。

[2] 參閱拙作《從景教碑試論唐長安景教的興衰》，《碑林集刊》第 6 輯，2000 年。

[3] 朱謙之《中國景教》，人民出版社，1993 年，50 頁。

[4] 段晴《唐代大秦寺與景教僧新釋》，榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》（《北京大學盛唐研究叢書》），上海辭書出版社，2003 年，434—472 頁。

[5] 《唐會要》卷四九《大秦寺》。

[6] 關於阿羅憾是否景教士的問題，國內外學者分歧很大，本文暫從傳統看法，即阿羅憾爲景教士。

[7] 黃蘭蘭《唐代秦鳴鶴爲景醫考》，《中山大學學報》2002 年第 5 期。



[8] 關於崇一的身份，見陳垣《基督教入華史》中的考辨，《陳垣學術論文集》第1集，北京：中華書局，1980年，97頁。又見王治心《中國宗教思想史大綱》，文海出版社，1940年，41頁。

[9] 《冊府元龜》卷五四六諫諍部、卷九七一外臣部·朝貢、卷九七五外臣部·褒異均有記載。

[10] 榮新江《一個入仕唐朝的波斯景教家族》，《中古中國與外來文明》，北京：三聯書店，2001年。

[11] 參閱拙作《唐代乞丐與病坊探討》，《人文雜誌》1992年第6期。

[12] 蔡鴻生《唐代景教再研究》序，《學境》，香港：博士苑出版社，2001年，156頁。

[13] 《唐會要》卷四七《毀佛寺制》。

[14] 參見拙作《唐長安一個粟特人的景教家庭》，《歷史研究》2001年第3期。

[15] 杜光庭《歷代崇道記》，《道藏》第11冊，7頁。

[16] 《唐文粹》卷六五，杭州：浙江人民出版社影印本，第2冊，1986年。

[17] 盤屋大秦寺一直是中國景教史研究中的一個熱點問題，林悟殊認為盤屋大秦寺現存遺址因沒有實質性證據而不是唐代景寺，見《盤屋大秦寺為唐代景寺質疑》，《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年，65頁。李崇峰考述盤屋大秦寺塔為北宋初年重修，見《文物》2002年第6期。對此我表示贊同，我認為盤屋大秦寺應是修道院，靠近道教聖地樓觀臺，其選址有可能是後人傳說的唐太宗敕建旨意，而寺塔是北宋佛教僧侶佔據後建立的。

## **The Lifestyle and Miscarried Civilization of Nestorian Missionaries in Tang China**

Ge Chengyong

### **Summary**

The openness of the Tang Dynasty, from the 7th to the 9th centuries A.D., offered an invaluable opportunity for Nestorian missionaries from western Asia to preach the Gospels. The first real interaction between Western and Chinese religions that was carried on painfully by those missionaries for more than 200 years, eventually resulted in a miscarriage of Christianity in medieval China due to totally different cultural backgrounds, religious mentalities, geographical environment, evangelization expectations and social values.

This paper analyses the problems faced by the missionaries from the perspectives of

geography, language, communications, culture, and development status. Three life styles of the missionaries are identified in the paper, i. e. political participation in the upper class, transfer of craftsmanship with the middle class, and philanthropic charity to the lower class. The author also discusses the inevitable fate of the Nestorianist missionaries that was decided by their economic capacities, religious theories, disciple demographics, the scale of their churches, and their missionizing approaches.

## 中國宮廷舞蹈發展的歷史軌迹及深遠影響

王克芬

人類最初創造舞蹈，並非供他人欣賞娛樂，而是爲了宣泄自身的感情，並與他人交流思想情感，而形成的肢體語言。當人類社會向前發展，形成了不同階級以後，舞蹈纔從自由、自娛的群體性活動，部分地進入表演藝術領域，出現了以觀賞舞蹈享樂的統治者，同時也出現了專爲他人表演舞蹈，以表演舞蹈爲生的專業舞者（樂舞奴隸、歌舞伎等），宮廷舞蹈也就應運而生。

相傳夏朝的末代統治者——桀時，宮中有“女樂”三萬人，早晨她們歌舞的聲音傳到了大街小巷<sup>[1]</sup>。《呂氏春秋·侈樂》載：“夏桀、商紂作爲侈樂，大鼓、鐘、磬、管、蕭之音。以鉅爲美，以衆爲觀，俶詭殊魂，耳所未嘗聞，目所未嘗見。”可見當時的奴隸主對樂舞的審美追求是豪華壯觀、新奇瑰麗。《史記·殷本紀》還記載：紂強迫著名音樂家師延奏迷魂淫魄之曲，“作新謠聲”即“靡靡之樂”、“北里之舞”。其中很可能有表現男女情愛或性愛的內容。後世稱不健康的黃色歌舞爲“靡靡之樂”可能由此而來。傳說中奴隸制時代的這些歌舞可算作“宮廷舞”的源頭。

本文所論述的“宮廷舞”，一種是用於禮儀祭祀，一種是用於欣賞娛樂；或兩種功能兼而有之。有些是創作產生於宮廷，有的則是根源在民間，爲了適應宮廷的需要，有所改編或加工。它們既在宮廷演出，也在宮外貴族士大夫或民間其他場合演出。這裏所論述的“宮廷舞”，是將所有宮廷表演或創作的舞蹈均歸入“宮廷舞”中。

約公元前1046年商亡，周朝建立後，逐漸從奴隸制向封建領主制過渡，武王去世後，年幼的成王即位，周公、召公輔助成王治理國家。爲了鞏固社會秩序，強化統治力度，強調樂舞的教化作用，以不同規格的樂舞，作爲劃分不

同等級的標誌之一，製定了一整套禮樂（舞）制度——即“雅樂”。“雅樂（舞）”體系的建立，標誌着中國“宮廷舞”的正式誕生，當時宮廷設置了相應的樂舞機構，如大司樂等掌管各種禮樂事宜。

周代集中整理的這一套“雅樂”體系中，主要包括：“六舞”（或稱《六代舞》）和《小舞》（或稱《六小舞》）。

從舞蹈形式和內容上分析：《六代舞》是集中了從原始時代到周初這一漫長歷史時期中，出現的歌頌某些傑出的氏族領袖或氏族聯盟首領的樂舞。如：

《雲門》相傳是歌頌黃帝的樂舞，周代用於祭祀天神。

《咸池》或名《大章》相傳堯修訂黃帝的樂舞<sup>[2]</sup>，周代用於祭祀地神。

《大韶》相傳是歌頌舜的樂舞，周代用於祭祀四望（即四方神，亦說祭祀日、月、星、海）。

《大夏》相傳是歌頌夏禹的樂舞，周代用於祭祀山川。

《大濩》相傳是歌頌商湯的樂舞，周代用於祭祀先妣。

《大武》是歌頌周武王伐紂的樂舞，周代用於祭祀先祖。

《六小舞》是教育“國子”的課程之一。所謂“國子”是“國之子弟、公卿士大夫之子弟當學者，謂之國子”<sup>[3]</sup>，周代只有貴族子弟纔有受教育的權利。《六小舞》也用於祭禮，其舞蹈形式，大多是從原始時代經商至周流行的民間舞。如：

《帔舞》，舞者執全羽或五彩繒而舞（繒是絲織品，商甲骨文中有的字），是漢代《巾舞》今日《長綢舞》的源頭。周用《帔舞》祭祀社稷。

《羽舞》，舞者執折羽而舞。手執羽毛或頭戴羽毛而舞，在古崖畫中累有發現，如雲南的滄源崖畫，廣西的花山巖畫都有此類舞蹈形象。周用《羽舞》祭祀宗廟或四方神。

《皇舞》，舞者戴羽帽，穿翡翠羽衣，或執五彩羽而舞。周用於祭祀四方神或求雨。

《旄舞》，舞者執旄牛尾裝飾的舞具而舞。內蒙古陰山巖畫就有執牛尾而舞的形象。雲南納西族的古老傳統《東巴舞》，至今還有執牛尾舞蹈的形式。《旄舞》用於周王朝的大學——闕雍的祭禮。

《干舞》，舞者執盾而舞，雲南滄源崖畫，有執盾而舞者，古有“刑天舞干戚”的傳說。至今福建等地民間，還有《盾牌舞》流傳。可見《干舞》歷史十

分久遠。周用於兵事或祭山川。

《人舞》，舞者徒手舞袖。從西周、東周至漢、唐、明、清，以至今日，戲曲舞，民間舞，袖舞傳統史不絕書，文物形象，數千年來連綿不斷。周用《人舞》祭祀星辰或宗廟。

西周初年建立的“雅樂”舞，一直被尊稱為“先王之樂”，在中國兩千多年的封建社會中，一直傳承不斷。歷代建封王朝都要增修“雅樂”，歌頌當朝皇帝的文德與武功。同時對周邊國家也產生了深遠影響；據《宋史·樂志》載：政和七年（公元1117年）二月高麗要求宋朝“賜樂”，宋徽宗令大晟府送樂譜給高麗，並加以教習。於是宋朝宮廷樂



圖1 宋陳旉《樂書》“人舞”圖

舞正式成套傳入了高麗。另據《高麗史·樂志》載，宋賜樂器、樂譜給高麗是在公元1114年。與《宋史·樂志》所載相距3年，可能兩書所載是同一史實。

周代是我國舞蹈史上第一個集大成的時代，它繼承整理了從原始時代到周代一些有代表性的不同類型的舞蹈。由於有了這次的彙集整理，使《大韶》、《大夏》、《大濩》等樂舞，流傳數百年甚至上千年。以至在春秋時代，公元前543年吳國季扎，在魯國還看到過《大韶》、《大夏》和《大武》的演出<sup>[4]</sup>，約前517年孔子在齊國聞《韶》<sup>[5]</sup>。

1996年10月，北京舉行了“韓國文化周”，韓國國立國樂院在北京世紀劇院展演了“宗廟祭禮樂”，節目單說明：“宗廟祭禮樂起源於中國儒家思想，流傳到韓國……，作為民族的寶貴遺產，流傳至今。1995年，聯合國教科文組織認定為世界文化遺產的一個重要組成部分。”在我國山東曲阜孔子故鄉，“雅樂”仍在流傳，作為一種“活”的文物加以保存，並向世界各地的遊人展演。

西周首創的“雅樂”，雖一直被尊稱為“先王之樂”，但到了東周的春秋、戰國時代，由於鐵器的發明，生產力的發展，生產關係的改變，完成了封建領主制向封建地主制的轉變。這一社會變革必然影響到上層建築的改變。用於祭禮的雅樂，刻板僵化的形式，已不受人們的歡迎。這就是歷史上所稱的“禮崩樂壞”時代。與此同時，生動活潑的民間樂舞，蓬勃興起。在諸侯國的后宮，



圖2 戰國玉雕舞女（摹本）

有不少技藝高超的歌舞藝人，為王公貴族表演歌舞，欣賞取樂。據《拾遺記》載：燕昭王即位的第二年（公元前310年）“廣延國”獻來兩個善舞女子，一名旋娟，一名提嫫，她們容顏美麗，身姿窈窕，舞態輕盈柔曼，如羽毛在風中飄颻，像空中縈繞的輕塵，那柔軟的身姿，旋繞曲折，似可“入懷袖”。歷史記載可能有些誇張，但當時表演性舞蹈技藝的高水平可見一斑。這類舞蹈沒有嚴格的表演程式，也沒有任何制度的規定。它們是供人欣賞的藝術舞蹈，是不同於“雅樂”的另一類宮廷舞蹈。戰國時代的玉器、青銅器和漆器中，保存了各種生動精美的舞蹈形象。



圖3 戰國宴樂漁獵攻戰紋壺 采桑女舞（細部摹）

秦短暫的統一中國後，迎來了強盛的封建王朝——漢代。漢代在近四百年的統治中，文化藝術取得了很大進步，舞蹈藝術有重大發展。是中國古代舞蹈史上第二個集大成的時代。漢代流行的主要表演藝術形式——“百戲”，包含了多

種表演技藝，有雜技、幻術、音樂、舞蹈、武術等等。這些技藝大都來自齊、楚、趙、燕、韓、魏、秦各諸侯國民間。所謂“集大成”，也就是集中了中華大地各地傳統民間技藝。“百戲”中的舞蹈，既有高縱輕躍，敏捷縱踏的《七盤舞》，也有優美柔曼的“長袖舞”；激越矯捷的“建鼓舞”。還有甩動長巾，

巾在空中飄拂，舞出變化莫測的各式綢花，如雲如烟，似夢似幻，隋唐時代敦煌壁畫中的飛天，披着長長的帛帶，御風而行，成了飛天翱翔雲天的翅膀。這種中國獨有的飛天形象，很可能是畫工們受到《巾舞》的啓發而創造的。



圖4 漢代沂南漢畫像《七盤舞》圖



圖5 漢代舞人玉佩（摹本）



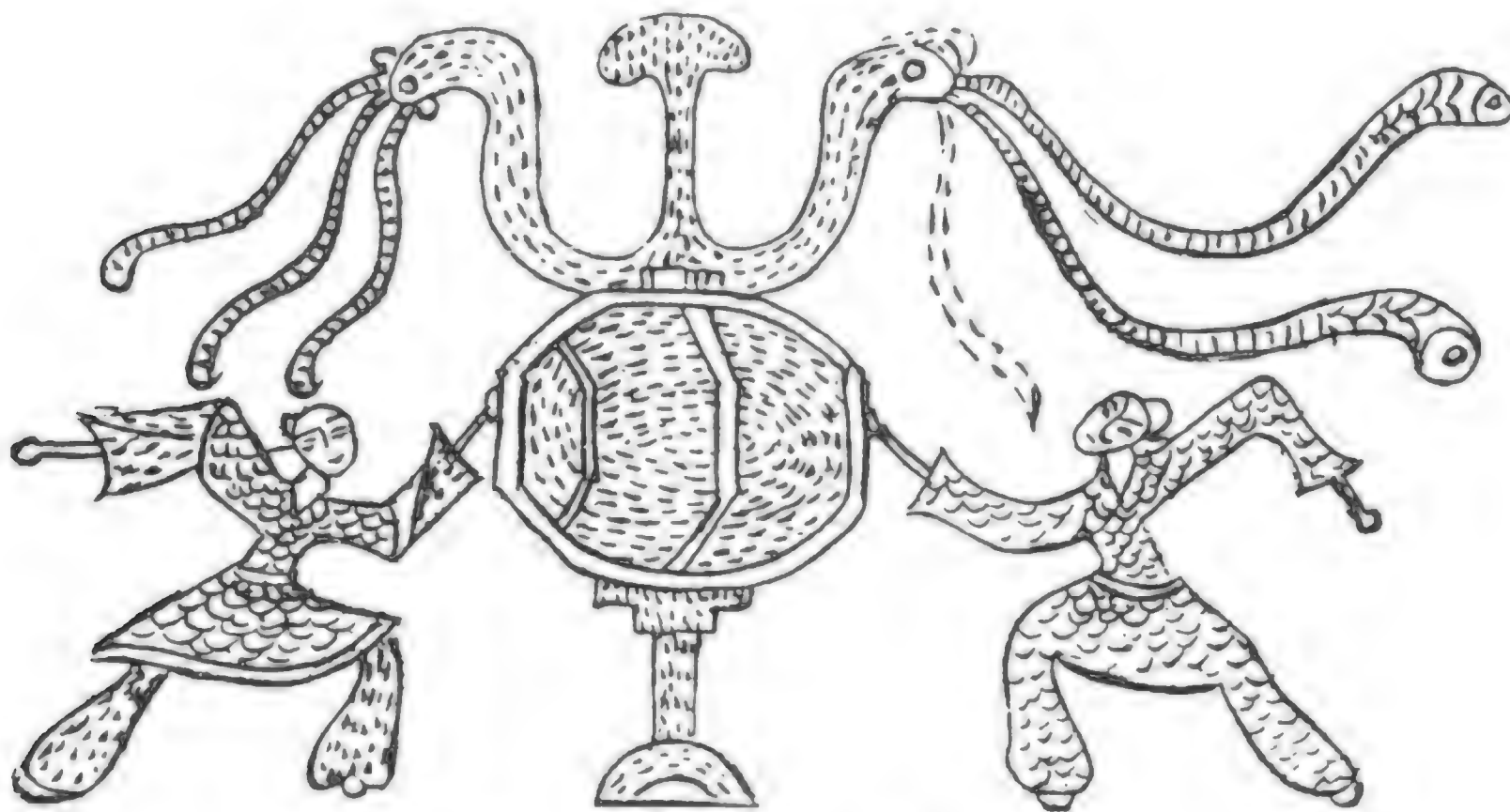


圖6 山東漢畫像建鼓舞圖（摹本）



圖7 四川漢畫像《巾舞》百戲圖



圖8 漢代山東安丘畫像石“百戲”《巾舞》圖

構建在民間技藝基礎上的漢代“百戲”，當時，不但在民間廣為流傳，同時也在宮廷招待外國使節和少數民族首領的集宴中搬演。如《漢書·武帝紀》載：元封三年（前108）春，作“角抵戲”三百里內皆來觀，《漢書·西域傳》載：宣帝元康二年（前64）解憂公主嫁烏孫王時，皇帝親臨平樂館，匈奴使者及其他域外君長等都在場觀看了“大角抵”（“百戲”）的演出。文帝（前179—前157）、景帝（前156—前141）“曾設酒池肉林以饗四方之客，作《巴渝舞》、《都盧》（爬竿）、《海中碣池》、《漫衍魚龍》‘角抵之戲’以觀之”。武帝時（前140—前87年）為了向域外客人誇耀漢王朝的強盛及富有，除給予來朝賀者厚賜外，還請他們觀賞“百戲”。當時“百戲”，有些近似唐代的宮廷燕樂。所不同的是，漢代的宮廷“百戲”演出，只有娛樂與觀賞的作用，並不含典禮性。

更值得注意的是漢代的雅樂出現了來源於人民生活的《靈星舞》和《巴渝舞》。漢高祖劉邦建國初始，為了發展生產，大力提倡農業，於是令天下建靈星祠，以祭祀農神。祭祀時，要跳《靈星舞》，用十六男童跳起模擬農業勞動生活的舞蹈。如：翻地、播種、除草、收割，以至打場、收穀歸倉等，都用舞蹈表現，可稱得上是“古代的農作舞”。《巴渝舞》原本是巴山渝水間居住的少

數民族“板循蠻夷”的民族民間舞。這個民族歷來英勇善戰，又喜歌舞。出征時“前歌後舞”。爲漢高祖爭奪天下，立下了汗馬功勞。漢高祖登基後，爲了表示對他們的器重，特將《巴渝舞》修入樂府。與此同時，《巴渝舞》又是“百戲”中的一個歌舞節目。曹魏、晉及南朝各代曾沿用《巴渝舞》作爲祭祀的武舞，改稱《昭武舞》或《宣武舞》。

漢代的宮廷舞無論是供欣賞娛樂的“百戲”舞蹈，還是用於禮儀祭祀的雅樂舞，它們的根基大都在民間。從有關文獻記載和大量出土文物如舞俑、漢畫像磚、石刻繪的豐富多彩的舞蹈形象看，都具有封建社會上昇時期那種昂揚向上，矯捷、粗放、健美的審美特徵，展現了漢朝的時代風貌和精神氣質。

三國、魏、晉、南北朝是一個戰亂頻繁，民族遷徙流動，各族文化交流融會的時代。宮廷雅樂（舞）因襲傳承居多，宮廷娛樂欣賞性舞蹈有較大發展。“清商樂”的形成與演變是相當引人注目的。

曹魏時代專爲曹操表演歌舞的藝人因居住在銅雀臺上，故被稱爲“銅雀伎”。“清商樂”原本是銅雀伎們表演的樂舞，這些樂舞，本源於民間，即史稱“荆楚西聲”、“江南吳歌”等。這些民間樂舞在進入宮廷及上層社會後，必定要作一些整理加工，藝術技巧、服飾裝扮均有所提高，演出形式也更爲精美，因而流傳很廣，從長安洛陽一直傳到江南一帶，到處受人歡迎<sup>[6]</sup>。

《清商樂》在不斷發展的過程中，形成了包括數十種樂舞節目的大“樂（舞）種”。隋、唐時代的宮廷燕樂——《九部樂》、《十部樂》中都列有《清商》（或稱《清樂》）樂部。內容相當豐富，包括器樂曲、歌曲和舞曲，並一直被作爲“前代正聲”加以重視。胡樂舞盛行的唐代武則天時代，在“清商樂”已部分失傳的情況下，尚存六十三曲<sup>[7]</sup>，其中著名的舞蹈有《白紵舞》、《明君舞》、《鐸舞》、《前溪舞》、《明之君》（《鞞舞》辭）、《鐸舞》、《白鳩》（《拂舞辭》）、《巴渝舞》等。

《白紵舞》是古代著名的舞蹈，從晉至唐，五六百年間，一直盛行不衰。是宴樂舞蹈中長期流傳的精品。它既作爲宮廷燕樂樂部中的舞蹈之一，又常在貴族士大夫家宴中演出。《樂府詩集》載有各代描寫《白紵舞》的美麗詩篇。《白紵舞》原是吳地（今江蘇）民間舞蹈，舞者穿着“質如輕雲色如銀”的長袖舞衣<sup>[8]</sup>，舞姿輕盈飄逸，舞步流暢迅急，飄飄欲仙，引人入勝。《明君舞》

則是唱舞昭君出塞的故事，舞者要扮演一個特定的人物——昭君，表現她出塞和番的心情與思緒。是一個有人物的情緒舞。

巾、拂、鞞（鼓）、鐸（鈴）四大舞，早在漢魏已用於宴享，到南朝劉宋時代，曾將鞞、拂雜舞，用鐘磬伴奏，“施於廟庭朝會”，成了祭祀的雅樂。《巴渝舞》也經過了同樣改編和變異<sup>[9]</sup>。

到了唐代又將這些樂舞歸入《清商樂》類，編入宮廷燕樂樂部。

魏晉南北朝的宮廷舞蹈，除歌功頌德的“雅樂”舞外，所有供統治階級欣賞娛樂的舞蹈大都來自民間，但它們是經過專業樂舞藝人精心加工整理再創造的舞作。這些比較成功作品的產生，推動了舞蹈作為獨立的表演藝術品種的進程，也迎來了唐代舞蹈高度發展的黃金時代。

在經過了 300 多的戰亂後，581 年隋朝短暫地統一中國後，進入了中國封建社會的鼎盛時期——唐代（618—907），以它恢宏的氣度和吸納百川的兼容精神，以及對外來舞蹈藝術廣取博採，為我所用的創新意識，將唐代舞蹈的發展推向了古代舞蹈發展的高峰。唐代，也是古代宮廷舞蹈發展的高峰。

舞蹈藝術高度發展的唐代，創造了影響深遠的宮廷燕（宴）樂，如《九部樂》、《十部樂》、《坐部伎》、《立部伎》等。唐代的宮廷燕樂兼具禮儀性、典禮性、欣賞性、娛樂性。初唐時期的《九部樂》、《十部樂》，是繼承隋朝的《七部樂》、《九部樂》增刪編制而成。它一反前代不重視少數民族樂舞的做法，將域內外各民族民間樂舞堂而皇之地列入宮廷燕樂樂部。《十部樂》中只有兩部是具中原特色的，即《清商樂》和《燕樂》（此處的“燕樂”樂部，是指由小型《景雲樂》、《慶善樂》、《破陣樂》、《承天樂》組成的一個樂部），其餘八部有七部是西域樂舞，即《西涼樂》、《天竺樂》、《龜茲樂》、《安國樂》、《疏勒樂》、《康國樂》、《高昌樂》。還有東鄰的《高麗樂》一部，構成了《十部樂》。以國名、地名為樂部名稱，標誌其鮮明的民族和地域特色。從史籍記載看，舞者服飾及伴奏樂曲、樂器均帶有明顯的民族及地域特徵。可以說，唐初的宮廷燕樂，是域內外各地區、各民族以他們的本來面貌，在大唐宮廷展演，充分證明唐代宮廷燕樂舞蹈來自民間的歷史事實。

7 世紀中葉，唐高宗和武則天時代，宮廷“燕樂”增製“坐部伎”、“立部伎”。這兩部樂舞的特點是：藝術水平較高，欣賞性強，形式華美，主題鮮明，



圖9 唐代獅舞俑 吐魯番出土

除“燕樂”、“太平樂”（即“五方獅子舞”）外，其他多部樂舞都是吸收融化了許多民族民間及傳統樂舞的因素，創造了以歌頌唐代諸帝文德武功為內容的大型（立部伎180—80人）、小型（坐部伎12—3人）樂舞。歌頌唐太宗李世民武功的《破陣樂》既繼承了前代“武舞”的傳統，又表現了唐太宗的軍事戰略思想，是一個影響深遠的作品，在唐玄奘去印度取經時，戒日王和拘摩羅王都曾以十分欽慕的口吻，談到英明神武的唐太宗及《破陣樂》<sup>[10]</sup>。此舞曾東傳日本，至今日本的雅樂舞蹈中，仍保存

了“唐樂”《秦王破陣樂》，不但在《大日本史樂志》中有記載，同時還有圖譜，載《左舞之譜》及《信西古樂圖》等古籍中。

歌頌唐朝興盛的《太平樂》用了流傳久遠的獅子舞。歌頌武則天的《聖壽樂》採用民間傳統的“字舞”形式，以優美流暢的舞蹈，幻化出十六個字形十分複雜的字。祝頌武則天長壽的《鳥歌萬歲樂》，用“鳥舞”的形式，頌玄宗李隆基的《龍池樂》用“花舞”形式等等，都是在民間固有的傳統舞蹈形式的基礎上，加工美化而成。伴奏音樂多部採用了熱烈歡快的《龜茲（今新疆庫車）樂》。歌頌唐太宗文德的《慶善樂》，舞容安徐、嫺雅，則用了《西涼（今甘肅武威）樂》。從以上多種史籍透露的信息得知，《坐部伎》、《立部伎》已不是照搬各民族、各地區的民族民間舞，而是將其融化吸收，作為創作新唐樂、唐舞的素材加以利用。這正反映了唐代舞蹈發展演變的歷史軌迹。

唐代舞蹈中技藝水平最高，藝術性、觀賞性最強，流傳地區最廣，流傳時



間最長的應該是表演性舞蹈“健舞”、“軟舞”、歌舞“大曲”及“歌舞戲”。這些舞蹈的類別，原本是唐人自己所分。記述盛唐開元年間教坊（宮廷樂舞機構之一）制度、技藝名目等的《教坊記》，係唐人崔令欽作。晚唐成書的《樂府雜錄》係唐人段安節著。上述各類舞蹈名目都出自這兩本“唐人說唐事”的可信史書中。這些舞蹈既在“皇家歌舞團”——教坊、梨園為皇室演出，均屬宮廷娛樂欣賞性舞蹈。同時，這些舞蹈也在貴



圖 10 日本《舞樂圖·秦王破陣樂》(摹本)



圖 11 日本《信西古樂圖·秦王破陣樂》(摹本)



圖 12 唐代敦煌 220 窟壁畫舞圖，服飾與舞姿類似《劍器舞》(摹本)

族、士大夫及民間流傳。

從舞蹈風格、韻律、音樂、服飾分析，它們中既有繼承前代傳統發展而來的健舞《劍器》舞、歌舞戲《蘭陵王》、《踏謠娘》，也有源於西域的歌舞戲《拔頭》，以連續多圈旋轉為特點的《胡旋舞》，還有以騰踏舞技見長的《胡騰舞》，更有矯捷俏麗、舞姿多變的《柘枝舞》。而《霓裳羽衣》、《綠腰》、《春鶯囀》等則是新創唐舞。其中最具代表性，影響最大的應數《劍器舞》與《霓裳羽衣舞》、《春鶯囀》等。《劍器舞》是唐代著名舞伎公孫大娘在吸收傳統劍術及唐代“劍舞”的基礎上，加強舞蹈性創作演出的女子獨舞。當她舞動起來時，光芒四射，有如后羿射落了九個太陽，那流暢健美的舞姿像群龍蜿蜒飛翔，隨着隆隆的鼓聲，那奔放急速的舞動，如雷電襲來，那穩健沉毅的靜止姿態有如平靜的江海，凝聚着清光。觀眾為之變色，天地似乎久久旋轉低昂不定。真是個動人心魄的健舞！公孫大娘常在民間演出，引來“觀者如山”。千秋節（唐明皇生日）也在宮中演出。公孫舞劍，技藝首屈一指，宮內外善舞者無人能及。故有“先帝侍女八千人，公孫劍器初第一”之說<sup>[11]</sup>。1892 年朝鮮為慶祝李太





圖 13 唐代敦煌 220 窟舞蹈壁畫“急轉如風”類似《胡旋舞》(摹本)

王即位三十年和他五十歲壽辰，舉行了盛大的慶祝活動，演出了豐富多彩的宮廷舞。朝鮮古籍《進饌儀軌》，詳盡地記錄了這次慶典的規章制度及當時表演的樂舞節目，文圖並茂。書上繪製的《劍器舞》形象生動。該書用漢文書寫，說明此舞出自楚漢相爭“鴻門宴”的故事。從舞圖上看，其服飾、舞具、舞姿已具有濃鬱的朝鮮民族風格。這是不同民族文化交流的必然結果。

歌舞戲《蘭陵王》，起源於北齊。原是歌頌英勇善戰，後被迫身死的北齊蘭陵王高長恭的作品<sup>[12]</sup>。《踏謠娘》一說源於北齊，一說來自隋代。內容揭露封建社會男尊女卑，婦女受辱的現實生活。載歌載舞，頗受觀眾歡迎<sup>[13]</sup>。唐代繼承了這些前代舞蹈，並有所發展。它們來自民間，被宮廷樂舞機構吸收搬演，同時，又流播民間。

歌舞大曲《霓裳羽衣》由皇帝音樂家李隆基作曲，由楊貴妃編舞首演。樂舞着力刻畫虛幻中的仙女美，極富詩意，白居易詩曾贊道：“千舞萬舞不可數，就中最愛霓裳舞。”<sup>[14]</sup>



圖 14 唐代寧夏鹽池出土石刻舞人，單腿立轉與今日古典舞“揮鞭轉”舞姿相似



圖 15 朝鮮《進饌儀軌·劍器舞》(摹本)

宋代宮廷隊舞繼承了唐代“健舞”、“軟舞”、“歌舞大曲”中的部分舞樂，如《拂霓裳隊》、《劍器隊》、《柘枝隊》、《醉胡騰隊》等等，更為難能可貴的是，這些唐朝宮廷舞，曾東傳日本及朝鮮半島。至今日本雅樂舞蹈中，還保存了軟舞《春鶯囀》，歌舞戲《蘭陵王》、《拔頭》等。韓國的傳統舞蹈中還保存了《春鶯囀》等等。在千百年的傳承中，這些舞蹈都在一定程度上日本民族化和朝鮮民族化了。但這些被稱為“唐樂”的舞蹈，仍是我們研究唐舞的珍貴史料，也凝聚了中韓、中日人民的深厚情誼。

唐代創作於宮廷，初演於宮廷的舞作，除《霓裳羽衣舞》外，還有女子獨舞《凌波曲》，大型隊舞《嘆百年》、《菩薩蠻》等。《凌波曲》表現龍女在水波上飄移流動的美姿，相傳是唐明皇因夢龍女而作曲。新豐女伶謝阿蠻依曲編舞，名震四方<sup>[15]</sup>。

《菩薩蠻》由數百人組成大型女子隊舞。篤信佛教的唐懿宗朝，在安國寺落成之時，表演此舞，舞隊一出，“如佛降生”<sup>[16]</sup>，似仙女下凡。其編導者是宮廷伶官李可及。李可及還編了悼念同昌公主的《嘆百年隊》舞，舞者數百人（亦作數千人），場面極為華奢，歌舞哀婉動人，“詞語淒惻，聞者涕流”<sup>[17]</sup>，是唐代有名的悲舞。



圖 16 日本《舞樂圖·春鶯囀》（摹本）



圖 17 日本《舞樂圖·蘭陵王》（摹本）

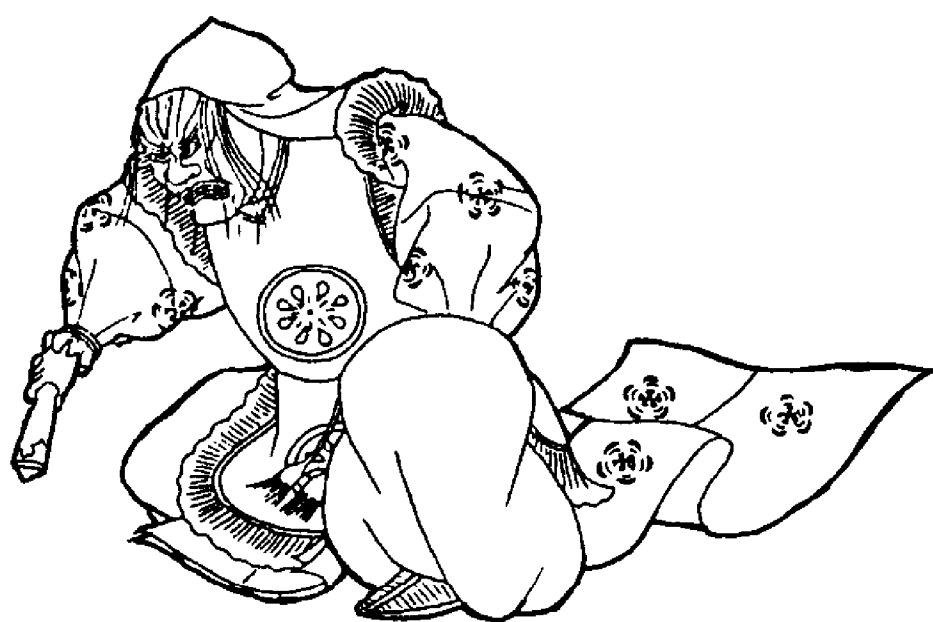


圖 18 日本《舞樂圖·拔頭》(摹本)

源於宮廷的諸多名舞，首先是爲了滿足統治者的政治要求和欣賞需要而創作的，大都出自一些傑出的音樂舞蹈家。欣賞價值高，藝術性強，技術水平高，場面豪華。既有富於陽剛之美、氣勢磅礴之作，更多的則是以柔曼婉轉，輕盈飄逸，如入虛幻仙境爲美。這些舞蹈雖出自宮廷，有些也在宮外流行。

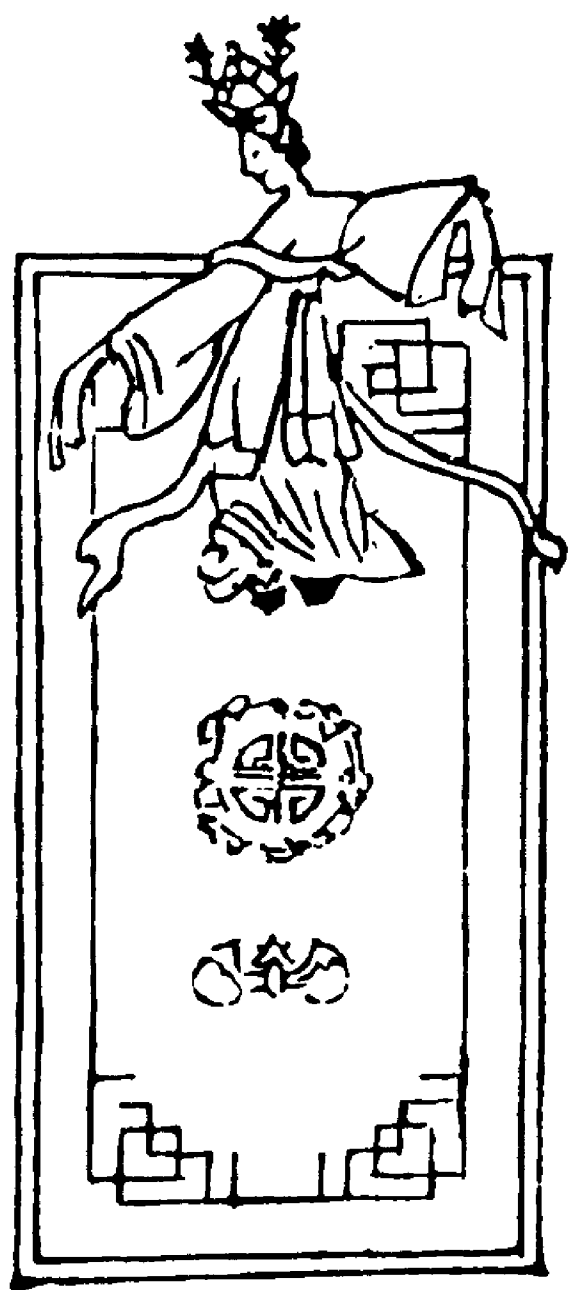


圖 19 朝鮮《進饌儀軌·春鶯囀》(摹本)

唐代近 300 年的統治，分初唐、盛唐、晚唐三個時期，初唐宮廷舞蹈有較多純樸的民族民間色彩，氣勢昂揚，豪健壯美。盛唐宮廷舞，氣勢恢宏，絢麗多彩，精緻華美。晚唐，藩鎮割據，國勢日衰，宮廷舞已呈現出衰落之勢。據《新唐書·禮樂志》載：咸通年間（860—874）藩鎮舞《破陣樂》，舞人穿畫甲，執旗旌，舞者十人而已（初唐用 120 人表演）。

晚唐之時，難於搬演那豪華壯觀的《立部伎》，只能用雜伎來替代。故白居易《立部伎》詩有“立部伎，鼓笛喧，舞雙劍，跳七丸，溺巨索，掉長竿”句。

晚唐，在正規的典禮性燕樂舞蹈衰落之時，宮中卻同時出現了場面華奢的佛教舞蹈——《菩薩蠻隊舞》和爲悼念皇帝寵愛的同昌公主而創作的大型女子隊舞——《嘆百年》。說明皇帝個人的愛好，在這裏起決定性作用。

宮廷舞蹈的發展，隨着唐王朝的盛衰而興衰。公元 907 年唐亡之後，經歷了五十餘年五代十

國的戰亂局面。在這樣的社會情況下，宮廷舞從整體上看是趨向衰落。但在個別小王朝中，也出現了少數特殊舞作。如南唐李後主宮嬪，窅娘“纖麗善舞”，後主特為她作六尺高的金蓮花，蓮中作品色瑞蓮，蓮花臺上飾以寶物，鈿帶纓絡，“令窅娘以帛繞（纏）脚，令纖小屈上作新月狀，素襪舞蓮花中，回旋有凌雲之態”。唐鎬詩有“蓮中花更好，雲裏月長新”句。當時婦女競相倣效，足以纖弓為美。有人認為婦女纏足的陋習自五代窅娘始<sup>[18]</sup>。這源於宮廷的女子獨舞，雖很有名，但並無流傳民間的記載，此舞佈景、服飾如此華奢，想來是難於廣泛流傳的。

又如：前蜀王王衍時代，也曾出現了相當豪華別致的宮廷隊舞——《折紅蓮隊》，據《儒林公議》載：王建的兒子王衍即位後，侈蕩無節，作《折紅蓮隊舞》，佈景極為華奢，用彩綢裝飾山樓，佈置蓬萊仙山，在綠色羅綺上畫水紋，鋪在地上作地衣，在“山”內裝有古代鼓風器，用長竹管通引地衣下，鼓風使地衣起伏，有如波浪滔滔。用彩綢扎成兩隻船，船下有軸轆轉動。船上載女妓二百二十人，作撐船狀。彩船自山洞徐徐駛出，周遊於地衣上。女妓手上拿着蓮花，列入階前，下船致辭，然後曼聲歌唱，再入船中，旋回山洞。王衍曾用此舞招待後唐莊宗派來的使者李嚴。《折紅蓮隊舞》與高麗《進饌儀軌》所繪《游船樂》頗有相似之處。

宋初，宮廷宴樂有“小兒隊”、“女子隊”從舞隊名目上看不少是繼承唐代健舞、軟舞及歌舞大曲名目。但表演形式，已有所變化。

宋長期與幾個少數民族建立的政權遼、西夏、金長期對峙，在爭戰中常處於劣勢，國勢衰微，宮廷樂舞已遠不如唐代興盛。節慶之日雖有隊舞應景表演，其規模及演出水平均比唐代相差甚遠。

12世紀的南宋時代，戲曲興起，舞蹈被融入戲曲中，成為戲曲表現故事情節、刻畫人物感情的諸多手段之一。作為獨立的表演藝術品種的舞蹈，已漸趨衰落。而融入戲曲中的舞蹈，卻得到了高度發展，經過數百年漫長的歲月和無數戲曲表演藝術家的努力鑽研，形成了一套完整的、嚴格的訓練體系，創造了一套獨特的表演方法。戲曲逐漸取代了唐代舞蹈在表演藝術領域獨領風騷的地位。南宋以後的元、明、清三代，宮廷舞蹈呈現出幾種不同的發展態勢：

一、歌頌各朝各代皇帝文德與武功的雅樂舞，仍承襲前代舊制，儀式化、



圖 20 朝鮮《進饌儀軌·船遊樂》(摹本)

刻板化，僵化更趨嚴重。

二、宮廷宴樂則隨着朝代的更替，統治者民族屬性的不同，差異很大。如元朝統治者是蒙古族。故元朝的宴樂有相當濃鬱的蒙古民族色彩，既有與蒙古族遊牧生活有關的舞蹈，又有蒙古族篤信的藏傳佛教諸神之舞。

如元代元旦用的《樂音王隊》，中有戴孔雀明王像面具，戴毗沙神像面具，

又有扮飛天、夜叉者，還有作五方菩薩梵像，搖日月鼓和作樂音王菩薩梵像者。可說是一場慶新春的神佛之舞。

天壽節（皇帝生日）用的《壽星隊舞》，女舞者的服飾均較華麗，如冠唐巾，穿銷金紫衣，戴太平冠穿綉鶴氅。戴鳳翹冠，翠花鈿。穿寬袖衣，加雲肩，霞綬，玉佩執寶蓋。戴玉女冠，翠花鈿，穿青銷金寬袖衣，加雲肩，執梭毛日月扇等等。並有扮龜鶴與烏鴉之像者。這當是特為祝壽而設的。

朝會用的《禮樂隊》，其中不少與《樂音王隊》相同，值得注意的是除男、女舞者外，出現了執香花的童子隊。舞具有執圭、執笏、執孔雀幢、執金戟者。均與官場權勢有關。與百官朝會氣氛協調。

《說法隊》是一個宗教氣氛很濃的隊舞。舞者服飾有穿錦袈裟、執數珠者，有扮金翅鵬像者、八大金剛像者，還有扮文殊像、普賢像和如來佛像者。另有一男子戴隱士冠，穿白沙道袍，執拂塵<sup>[19]</sup>。在這個舞隊中佛教、道教共舞。互不排斥，似乎透露了蒙漢不同民族信仰不同宗教的信息。

以上各隊舞所用伴奏音樂多有戲曲曲牌。當時元雜劇已相當興盛。出現了許多著名的劇作家和演員，宮廷的欣賞娛樂活動，則主要是戲曲而非舞蹈了。

明代統治者是漢族人，宮廷宴樂富於漢民族的風格，音樂採用雜劇曲調填詞。明代宮廷宴樂，雖有一大堆名目，如《平定天下之舞》、《撫安四夷之舞》、《壽星隊舞》、《百戲蓮花盆隊舞》、《勝鼓採蓮隊舞》<sup>[20]</sup>等等。這些配合政治任務，沒有藝術感染力的作品，是不會流傳的，史書也未記載其樂情舞態，僅留名目而已。

清代的統治者是滿族，其宮廷宴樂有鮮明的滿族色彩，隊舞初名《莽勢舞》（《莽勢舞》本滿族的傳統民間舞），後改稱《慶隆舞》<sup>[21]</sup>，主要反映滿族射騎生活，隱含征服其他民族武功之意的《揚烈舞》，其舞蹈形式如同“高蹺竹馬”。《喜起舞》則由大臣穿上朝服，依次舞蹈行跪拜禮。

其他還有包括域內外各民族的舞蹈，如《瓦爾喀部樂舞》、《朝鮮國俳》、《蒙古樂》、《回部樂》、《番子樂》、《廓爾喀部樂》、《緬甸樂》、《安南國樂》<sup>[22]</sup>等等。從這些具有鮮明民族色彩和地方特色的舞蹈名稱、內容、表演形式看，在一定程度上反映了那個特定歷史時期民族融合匯聚的歷史印迹，也表現了清朝統治重現民族團結，正如承德避暑山莊修建了不同民族的標誌性建築，與迎



候各兄弟民族首領前來朝賀的意圖是相吻合的。

清代末年，在一種特殊的歷史條件下造就了一個特殊的舞蹈家，她就是慈禧太后的御前女官——裕容齡（1882—1973）。裕容齡是第一個學習歐美舞蹈，惟一一個得到現代舞鼻祖伊沙多拉·鄧肯親自教授的中國人。

裕容齡的父親裕庚曾任駐日本和法國公使，故她有機會隨父親到日本及法國巴黎。她從小熱愛舞蹈，1895年當她13歲時在日本看到了日本古典舞的表演，便暗地向一位能歌善舞的女僕學舞，後來她又曾向日本紅葉館的舞師學舞，都學得十分出色。

1899年，裕庚奉命調離日本，出任法國公使，17歲的裕容齡在巴黎幸遇現代舞大師伊沙多拉·鄧肯。在三年的學習中，鄧肯對這個美麗聰穎的東方姑娘十分鍾愛，並讓她在一部根據希臘神話編排的舞劇中擔任主角，裕庚夫婦發現女兒竟在外拋頭露面，當眾表演，有辱家門，於是把容齡反鎖在房裏，讓她閉門思過，但容齡毫不屈服，還是決心要學舞蹈，據筆者1961年6月2日訪問裕容齡時，她曾告知，後來她父無奈之下，只好允許她向法國國立歌劇院著名教授薩那夫尼學習芭蕾舞。

1902年20歲的裕容齡在巴黎公開登臺表演了《希臘舞》與《玫瑰與蝴蝶》兩個舞蹈，頗得觀眾好評。

1903年裕容齡隨父回國，1904年入宮任慈禧御前女官，並被特許在宮中研究表演舞蹈。比較難能可貴的是，裕容齡回國後，一直用心學習研究中國的戲曲舞與民間舞，因當時最優秀的戲曲藝人都是清宮的“內廷供奉”，常到宮中演出，逢年過節，民間的綜合表演隊伍——“花會”或稱“走會”也常到宮中演出，裕容齡在觀察這些民族舞蹈藝術的過程中，自編自演了《觀音舞》、《扇子舞》、《劍舞》、《荷花仙子舞》、《如意舞》等。這些作品雖大多是在宮中為慈禧等人表演的，但作為一個在國外生活多年，學習了多種外國舞蹈的滿族貴族，回國後能虛心學習，並喜愛中國舞，進而用中國舞的素材，編演中國風的舞蹈，實是難得的。更為難能可貴的是，在清朝滅亡後，裕容齡還積極參加公益演出，1922年1月8日，為救濟郊區受災農民，她參加了在上海真光劇院舉行的義演，時年40歲。

1928年2月18日，裕容齡又在協和禮堂由京津兩地中外慈善家舉行的演

出會上表演了《華燈舞》、《荷花龍船舞》，時年46歲。這一方面說明她舞蹈功底深厚，年近半百還能登臺演出，另一方面也說明她是個富於同情心的貴族。

新中國成立後，裕容齡曾任文史館館員。生活穩定，著有《清宮瑣記》等書。十年“文革”中，受到造反派的衝擊，折斷了雙腿。雖曾受到周總理的關懷，年邁的她終於經受不住這一打擊，於1973年1月6日病逝，享年91歲。

回顧中國古代宮廷舞蹈發展的歷史軌迹，大致可以探索歸納出以下幾點：

一、宮廷舞是隨着每個不同時期歷史發展的大勢而發展，或盛衰或興廢，都與國勢強盛與否有密切關係。

二、各代宮廷舞無論是用於祭禮的“雅樂舞”或用於宮廷宴享的燕（宴）樂，或供欣賞娛樂的表演性舞蹈等等。其本源大都來自域內外各民族民間。即使是唐明皇作曲的《霓裳羽衣》，也部分地吸收了印度《婆羅門曲》，楊貴妃擅長的《胡旋舞》則是地道的西域民間舞。即使完全出自宮廷的《嘆百年》、《菩薩蠻》等舞，也是宮廷藝人所作。這些傑出的藝人也大都來自民間。同時不應忽視的是：進入宮廷的民間舞，如“清商樂”中的《白紵舞》等，一定是經過非常精心、細緻的加工提高，纔成為數百年傳演不衰的精品，當然這只是民間舞進入宮廷後，部分舞蹈發展的情況。還有一部分舞蹈如《巴渝舞》、《鐸舞》等，則在經過一段時期的流傳後，進入廟堂，成為祭祀的雅樂。



圖 21 晚清裕容齡演《蝴蝶舞》

三、應用在不同場合，功能不同的宮廷舞蹈，都有各自不同特徵及審美要求。雅樂舞用於祭禮，樂情舞態莊嚴肅穆，舞蹈隊式規整對稱，動作徐緩、虔誠、刻板。但我們也必須看到，歌頌周武王武功的《大武》，歌頌漢高祖的《大風歌》，歌頌唐太宗武功的《破陣樂》，其初創時期，是非常雄壯，氣勢磅礴的。人們對這些推動歷史前進，傑出的政治家與軍事家是充滿尊敬和激情的。一旦這些帝王逝世，離開了政治舞臺，《大武》、《大風歌》、《破陣樂》等便成了祭祀的“雅樂舞”。精神氣質也會發生很大變化。

用於宮廷宴享的“燕（宴）樂”，其目的是要顯示國力的強盛與富有。國勢強則規模宏大，豪華壯觀，設計精巧，壯美、優美，兼而有之。初唐，盛唐的宮廷燕樂就具有上述特點。國勢不甚強大，或較為衰弱，其宮廷宴樂一方面要努力突顯其統治者的民族屬性，另一方面宴樂舞的規模較小，樂舞的製作也不甚講究，缺乏震撼人心的氣勢。總的說來，這類舞蹈是爲了造聲勢，烘托氣氛，具有一定的宣傳作用。

用於宮中觀賞娛樂的表演性舞蹈，一般技藝水平都較高，舞者大都具有很優美的外形和高超的技藝。或以輕盈見長，如趙飛燕；或柔軟度極佳，如旋娟、提嫫和戚夫人；或是俏麗活潑嫵媚多姿如楊玉環。其舞蹈作品，有表現夢幻仙境中的仙女、龍女，如《霓裳羽衣》、《凌波曲》等，有表現異域風情，急轉如風的《胡旋舞》，還有在民間廣受歡迎，入宮表演，則藝壓群芳的公孫大娘舞《劍器》。這些身懷絕技的舞者，大多來自民間，有的因色藝雙全，被最高統治者看中，應召入宮，躋身皇族，成了皇后（如趙飛燕）、貴妃（如楊貴妃）等。這類表演性舞蹈，講究形式美，技術水平很高，觀賞性很強，但內容大都比较空泛。

因爲這些舞蹈存在的目的，就是要取悅於觀眾，給觀者以美好的藝術享受。因此，完成高難度技巧，創造絕技，成了這類舞人的共同追求，也正是有這些舞人的艱辛努力和刻苦鑽研，以及活動在民間的衆多長於舞蹈的傑出藝人，共同把中華民族的舞蹈藝術一步步推向新的高度，達到新的水平。今日中國舞蹈演員扎實的基本功底，頗見成效的訓練方法，是繼承了前人的創造，是植根於民族舞蹈長期積累的深厚基礎之上結出的碩果。

隨着中國封建制度的解體，“宮廷舞”也隨之消失。但“宮廷舞”的遺緒

還在傳承，至今日本、韓國保存了中國唐、宋時期傳去的樂舞，統稱“唐樂”。有的用於祭禮，有的作為“古典舞”傳承。中國孔子故鄉山東曲阜，還在用“雅樂”祭孔子。至於其他從民間傳入宮廷的大量舞蹈和舞蹈素材，或用於宴享，或作為表演性舞。當“宮廷舞”這一舞種消失後，這些原本是人民創造的寶貴文化遺產，仍在民間傳承，仍回歸到它們的本源。出土的舞蹈文物，與今日流傳的舞姿十分相似，兩千多年前的漢代“龍舞”，一千多的前的唐代《五方獅子舞》不是仍在中華大地和海外華僑中流傳嗎？舞袖、舞巾（長綢）、鼓舞以及“如推若引留且行”類似“跑圓場”的舞步，不是仍然受人喜愛和歡迎嗎？數不清，舉不完的例子，證明中華民族有歷史悠久輝煌燦爛的舞蹈藝術，我們既要繼承，更要吸納百川，發展我們的舞蹈藝術，使其更加絢麗，豐富多彩。

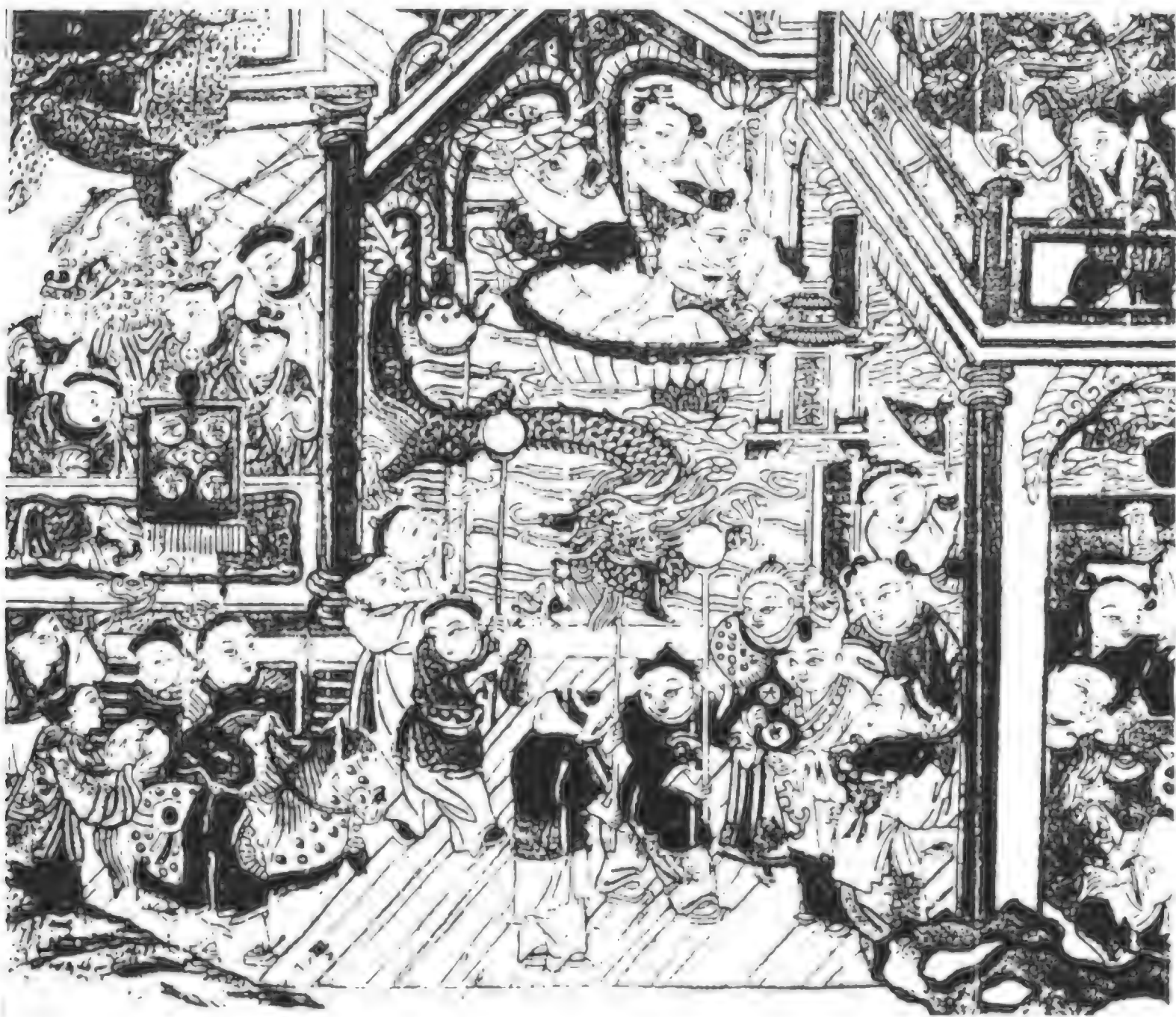


圖 22 清代年畫童子舞龍圖 王樹村供稿



注 釋

[1] 《管子·輕重甲》：“昔者桀之時，女樂三萬人，端噪晨樂聞於三衢。”《二十二子·管子》卷二三，上海古籍出版社，1986年，184頁。

[2] 《六代舞》第二部樂舞，有的作《咸池》，另有作《大章》的。《呂氏春秋·古樂》：“帝堯立，乃命質爲樂。質乃效山林溪谷之音以作歌，乃以麋鞞冒缶而鼓之，乃拊石擊石，以象上帝玉磬之音，以致舞百獸。瞽叟乃拌五弦之瑟，以爲十五弦之琴。命之曰《大章》，以祭上帝。”此說證明堯的樂舞是《大章》。《周禮·春官·大司樂》注曰：“《咸池》堯樂也，堯能殫均刑法以儀民，言其德無所不施。”疏曰：“黃帝樂名曰《咸池》，以五帝殊時不相沿樂，堯若增修黃帝樂體者，存其本名猶曰《咸池》，則此《大咸》也。若樂體依舊不增修者，則改本名，名曰《大章》，故云《大章》堯樂也。”（《十三經注疏》上册，787、788頁，中華書局1980年版）。以上傳說大致可以看出《咸池》與《大章》有繼承關係。堯時的《大章》是增刪黃帝時樂舞《咸池》，有的列《大章》代表堯時樂舞。另據《史記·天官書》及唐人司馬貞注“咸池”，本是天上西方一個星座的名稱，古人認爲它是主管五穀的，以樂舞祭祀它，可能是祈求豐收。

[3] 《周禮·春官宗伯下·大司樂》鄭玄引鄭司農注，《十三經注疏》，787頁。

[4] 見《左傳·襄公二十九年》。載《十三經注疏》下册2008頁。

[5] 見《論語·述而第七》，《十三經注疏》2482頁。

[6] 《宋書·樂一》：“又今之‘清商’，實由銅雀，魏氏三祖風流可懷，京、洛相高，江左彌重。”北京：中華書局，1974年，553頁。

[7] 見《通典·樂六》“清樂”條，北京：中華書局，1984年。

[8] 見晉《白紵舞歌詩》，《樂府詩集》卷五五，北京：古籍文學刊印社，1955年，1399頁。

[9] 《宋書·樂一》：“文帝黃初二年（221）改漢《巴渝舞》爲《昭武舞》……晉又改魏《昭武舞》爲《宣武舞》，《羽籥舞》曰《宣文舞》……孝武大明中（457—464）以鞞、拂、雜舞合之鐘石，施於殿庭。”534、540、552頁。

[10] 見《大唐西域記》卷五“玄奘與戒日王”條：“戒日王……喜聞摩訶至那國有秦國天子，少而靈鑒，長而神武……平定海內，風教遐被……咸歌《秦王破陣樂》。聞之雅頌，於茲久矣。”卷十：“迦摩縷波國……拘摩羅王曰：‘善哉……今印度諸國有歌頌摩訶至那國《秦王破陣樂》者。聞之久矣，豈大德之鄉國邦？’（玄奘）曰：然，此歌者，美我君之德也。”上海人民出版社1977年版109、233頁。

[11] 參見唐·杜甫《觀公孫大娘弟子舞劍器行》。

[12] 參見《北齊書·蘭陵王傳》，北京：中華書局，1972年，147頁。《教坊記》“大面條”，北京：古典文學出版社，1957年，14頁。《樂府雜錄》“鼓架部”，古典文學出版社，1957年，24頁。

- [13] 參見《教坊記》，出處同前。《舊唐書·音樂志》，北京：中華書局，1975年，1074頁。
- [14] 見白居易《霓裳羽衣歌》。
- [15] 參見《碧鷄漫志》卷四，古典文學出版社，1957年，85頁。
- [16] 見《舊唐書·曹確傳》，4608頁。
- [17] 同注[16]。
- [18] 見《南唐拾遺記》，明毛先舒著，《叢書集成初編》本，385頁。
- [19] 元代宮廷宴樂舞隊稱“樂隊”，其樂制舞制載《元史·禮樂志》，北京：中華書局，1976年，1773—1777頁。
- [20] 見《明史·樂》一、三，北京：中華書局，1974年，1502—1505、1565—1585頁。
- [21] 見《清史稿·樂》八，北京：中華書局，1977年，3009頁。
- [22] 見《清史稿·樂》八，3010、3011頁。

## On the Development and Far-reaching Significance of the Chinese Palace Dance

Wang Kefen

### Summary

This article is on the Palace Dance, which was performed both for ritual and sacrifice and for entertainment. The “Yayue” system was handed down from its beginnings in the Western Zhou Dynasty and spread eastward to Korea and Japan.

The “Yayue” system of the Han Dynasty incorporated new creations, such as the Lingxing Dance for the sacrifice to the god of agriculture and the Bayu Dance extolling the bravery of the minor nationalities. Dances for entertainment such as the Pangu Dance and the Jin Dance were included in the “Baixi.” In the Tang Dynasty, the Palace Dance was performed both for ritual and for appreciation; in the Tang the Pozhen, Shengshou and Longchi Music were outstanding in artistry. Dances for entertainment such as the Nishang Yuyi Music and the Lingbo Music, showing the beauty and elegance of fairies, were composed in the Palace. Exquisite and vigorous dances such as the Baizhu, Jianqi, and Zhezhi dances were adapted on the basis of folk dance. In Song Dynasty, the Palace Dance and music had names as the Xiaoer Team and the Nüdzizi Team etc, which were

modeled on dances of the Tang, with some changes.

Opera appeared during the Southern Song dynasty in the 12<sup>th</sup> century. After being mixed into opera as a dependent artistic form, dance gradually declined. The "Yayue" system in the Yuan, Ming, and Qing dynasties just followed the ancient tradition, while the Palace music changed according to the rulers' different nationalities.

In conclusion, the development of the Palace Dance was decided by the fate of the country. It originated from ethnic nationalities and folk culture. Dances used in different functions show distinctive features and styles.



## 日本吳樂“獅子”與南朝樂府

葛曉音 戶倉英美

在日本最古老的綜合樂書《教訓抄》裏，記載着九種用於佛寺行道儀式的樂曲，這批曲子被稱為“吳樂”或“伎樂”。其表演雖已失傳，但是當初演出所用的二百多個假面仍然保留在日本，關於表演服飾的記載也可以從一些古寺的資財賬中查到。日本音樂專家還對這批伎樂的樂譜做過深入的研究，近年來更有藝人試圖將其復原，再現於舞臺。我們根據日本學者的研究成果，從日本吳樂和南北朝隋樂的關係這一角度，對這批曲子做了全面的研究。發現這批曲子來自南北朝隋代，有的與佛教和樂府文學密切相關。由於受篇幅限制，本文只能選取其中關於“獅子”一曲的考證部分發表出來，希望得到學術界同行的指正。

### 一、吳樂的傳渡及其供養佛寺的性質

由於吳樂是海內外多數漢學家所不熟悉的一個樂種，在日本的不少研究者中，也存在着分歧和疑問。因此在考察其與南朝樂府的關係之前，首先要討論這批吳樂是否來自南北朝隋代，是否在傳入日本前就與佛教有關。

據日本古籍記載，公元 612 年，百濟人味摩之來到日本，教習從吳國學得的伎樂舞。這批樂舞被稱為“伎樂”，有時寫作“妓樂”，別稱“吳樂”。《日本書紀》卷二二載，推古天皇二十年夏五月條：“又百濟人味摩之歸化，曰學於吳得伎樂舞，則安置櫻井而集少年令習伎樂舞。於是真野首弟子，新漢齊文二人習之，傳其舞。”<sup>[1]</sup>公元 815 年成書的《新撰姓氏錄》右京諸蕃下載，“真野造，出自百濟國人肖古王也”<sup>[2]</sup>，可知真野首為百濟人的子孫。新漢齊文也似

乎是歸化人。

此外，早有欽明天皇朝（推定六世紀中）從吳國歸化的和藥使主帶來“伎樂調度一具”的記錄，見於《新撰姓氏錄》左京諸蕃下“和藥使主”條：“出身吳國主照淵孫智聰也，天國排開廣庭天皇（謚欽明）御世，隨使大伴佐弓比古，持內外典、藥書、明堂圖等百六十四卷、佛像一軀、伎樂調度一具等入朝。”只是對於和藥使主所持伎樂是否實際上用於演出，此時伎樂與味摩之所持是否相同還不清楚，但值得注意的是伎樂調度與佛像一軀是舶來的，據此可以推想在吳國伎樂早已與佛教有關。

《日本書紀》並未載伎樂傳來與聖德太子有關，10世紀成書的《聖德太子傳曆》推古天皇二十年之條有如下記載：“夏五月，（中略）百濟味摩之化來。自曰，學於吳國得伎樂舞。則安置櫻井村，而集少年令習傳（注：今諸寺伎樂舞是也）。太子奏。敕諸氏，貢子弟壯子，令習吳鼓。又下天下，令擊鼓習舞。是，今財人之先。太子，從容謂左右曰，供養三寶，用諸蕃樂。或不肯學習，或習而不佳。而今，永業習傳，宜免課役。即令大臣奏免。”<sup>[3]</sup>

《聖德太子傳曆》以後，有多種《聖德太子傳》傳世，它們都繼承了以上記載，成於鎌倉時代初天福元年（1233）的樂書《教訓抄》第四卷“妓樂”條也說“太子傳曰”、“古記曰”，記錄了聖德太子鼓勵學習伎樂之事<sup>[4]</sup>。以往的伎樂研究者歷來依據這些記載進行考察，但最近有學者懷疑《聖德太子傳曆》的可靠性，對此故事採取慎重的態度。阿部泰郎在《中世太子傳的伎樂傳來說話》中說：“我們通過這些記載幾乎不能把握伎樂的歷史實況，倒能理解當時人們對伎樂的想法。”<sup>[5]</sup>

聖德太子對伎樂的普及有甚麼功勞雖然不清楚，但太子親筆作《憲法十七條》，第二條為“篤敬三寶”，由此佛法纔得以在憲法中得到肯定。因此後來佛法盛行於日本。古寺的資財賬說明大安寺、法隆寺等大寺廟備有豪華的伎樂調度，演出伎樂供養法會<sup>[6]</sup>。除奈良的大寺以外，九州的觀世音寺也具備伎樂調度<sup>[7]</sup>，上野國（現在群馬縣）法林寺、弘輪寺也留下了有關伎樂的記錄<sup>[8]</sup>，可見對伎樂的歡迎擴展到日本全國。伎樂傳到日本後，規模最大的伎樂演出在天平勝寶四年（752）東大寺大佛開眼供養儀式上舉行。在唐樂、高麗樂、度羅樂等從各國傳來的樂舞之外，加上日本原有的樂舞一起上演，呈現出猶如各國

人民在此歡聚的盛況。這法會上使用的樂器、面具、樂人的衣服等都有詳細的目錄記載，收存於正倉院。查看假面及衣服上留下的銘文可以得知，那天的伎樂演出由前一、二，後一、二的四隊組成，各隊包含戴十四種假面的二十三個舞人、從者、樂人及十五個鼓擊人<sup>[9]</sup>。七八世紀伎樂處於全盛的頂峰，後來隨着新舞樂的傳入而逐漸衰落。九世紀中佛寺法會上演出舞樂的比率也增加了<sup>[10]</sup>，到了平安後期（十一世紀）幾乎再也見不到伎樂表演的記錄。

對於伎樂，日本學者的研究成果很多，也提出了一些疑問：伎樂從哪裏來？伎樂的性質如何？均有不同看法。1905年，吉田東伍博士據《隋書·音樂志》、《唐書·禮樂志》等中國古籍提出了伎樂起源於龜茲的見解。其理由之一，伎樂最重要的樂器是腰鼓，隋代音樂中腰鼓最發達的是龜茲樂。二，《樂府雜錄》鼓架部用腰鼓，以此來看，與龜茲樂有關。鼓架部用假面的樂舞多，也有獅子舞。該樂部中“蘇中郎”與“踏搖娘”也可以認為是類似於伎樂醉胡的表演。關於伎樂的性質，吉田博士說，是像梁武帝所制“法樂童子伎”那樣的一種佛樂劇。博士沒說“法樂童子伎”是否直接傳到日本，或者與伎樂有關，卻指出伎樂是在龜茲興盛後經過百濟傳來。他又說伎樂傳到日本時可能沒經過江南<sup>[11]</sup>。對此見解，1915年，津田左右吉博士曾予反駁。他說，伎樂以舞為主，音樂以打樂器為主，是很幼稚的樂舞，與“法樂童子伎”那樣的正樂並不相類，又不適於佛會上演出。他認為伎樂是南朝末流行於其首都建康一帶即日本所謂“吳”地的民間演藝或散樂，傳到日本後纔開始用作寺院樂，因為當時唐樂還沒傳來日本的緣故，後來纔得到“伎樂”的稱謂。但另一方面，津田博士也贊成吉田博士關於伎樂起源於西域的看法<sup>[12]</sup>。1928年，原田亨一氏在《近世日本演劇的源流》裏表示對津田說的贊同，並補充說明了伎樂源於西涼、龜茲的理由：一，後代在中國流行的龜茲樂“五方獅子”是伎樂獅子舞的原型。二，伎樂假面幾乎都有高鼻、睜眼，很像胡人的相貌<sup>[13]</sup>。

另外，1907年，高楠順次郎博士提出伎樂從印度支那傳來之說。他說，伎樂與林邑樂屬於同一系統，都產生於印度支那<sup>[14]</sup>。1931年，田邊尚雄先生也表示了同樣的看法。他認為，所謂“吳”並不僅指今江蘇省一帶，而是泛指中國南部地方，從伎樂假面與林邑樂假面相似的事實來看，味摩之至少是在廣東以南，可能在今印度支那（安南或林邑）學習過伎樂。他還據國學院大學田

中稔氏所引河口慧海師的意見，說味摩之在西藏語裏有“不死之人”的意思，意同活佛，因而是高僧之稱，而不是人名。百濟人味摩之即百濟高僧。所以他傳來的伎樂被採用為佛教樂舞<sup>[15]</sup>。可是如井浦芳信氏所說，有關味摩之的記載過於簡略，味摩之是意味尊貴之僧還是普通名詞，無從得知<sup>[16]</sup>。

另外也有伎樂源於印度的看法。1941年，鵜飼壬子郎氏主張伎樂的音樂舞踊與假面的來源不同，前者源於印度，後者源於伊朗<sup>[17]</sup>。1970年，林屋辰三郎氏說，伎樂本來佛教特色不多，卻保留着印度民間風俗的濃厚意味。與津田氏相同，林屋氏認為伎樂內容很通俗，不適於佛教樂，因此唐樂傳來後急速衰落<sup>[18]</sup>。前人已提出伎樂最遠的來源是希臘。原田亨一氏在前述的書裏說過，ディオニソス（Dionysus 酒神）祭可視為希臘戲劇的源流，人們在排隊游行中，加上又滑稽又粗鄙的表演，與演出醉態的伎樂醉胡特別相似。而且伎樂與希臘演劇都用世界上史無前例的巨大假面。原田氏感到兩者有一脈相通之處，因而提出如下看法：在龜茲國盛行一種宗教性的樂舞，它流傳到東方成為日本伎樂，同時西流形成希臘戲劇的起源<sup>[19]</sup>。1942年，高野辰之氏主張伎樂源於希臘，經過西域傳來中國<sup>[20]</sup>。1943年，野間清六氏在《日本假面史》裏指出，伎樂假面連頭顱後部一起套上的形式接近於希臘假面，又說關於伎樂起源的幾種見解中，最有力的是希臘說<sup>[21]</sup>。12到16世紀在日本興起稱為“狂言”的戲劇。繼承“狂言”的演員野村萬之丞經過多年的調查研究，2001年復原了伎樂表演。野村氏認為伎樂淵源是希臘，說從希臘到日本，一路吸收各國民族的音樂、戲劇，大家都齊心遊行，這就是伎樂的表演形態<sup>[22]</sup>。

伎樂究竟是源於龜茲、印度、印度支那，抑或希臘？伎樂本來是否有佛教樂的性質？由於記載公元5至7世紀的日本史的原始資料《古事記》和《日本書紀》都寫成於公元8世紀，其中傳說的成分很多，二書的出入較大，因而可以參照中國文獻作進一步的考證。我們在這裏提出一些自己的看法。

首先，古代日本人所說的“吳”指哪裏？從《日本書紀》應神天皇到齊明天皇的記載中所見之“吳”，雖然有些泛指中國全土，但大部分指一個地域。《新撰姓氏錄》諸蕃部分為漢、百濟、高麗、新羅、任那五類，“吳”屬於漢，包括“出自吳王夫差”、“出自吳主孫權”等氏族，由此可見“吳”指中國東晉和南朝統治的地區。從《晉書·倭人傳》、《宋書·倭國傳》以及《南齊書·東南

夷傳》可知，公元5世紀以後，日本與中國東晉南朝的交流有所增多。特別是劉宋時期，“倭國五王”都與中國有過來往，並接受宋帝的封號。以中國史書和《日本書紀》比較，雙方所記錄的中日關係差異頗大，對於“五王”是誰的認識也有很多歧論。如雄略天皇（推定為五王之一“武”，對此學界基本上沒有異議）六年（462，宋孝武帝大明六年）夏四月，“吳國遣使貢獻”。“十四年春正月丙寅，身狹村主青等共吳國使，將吳所獻手末伎戈、漢織、吳織及衣縫兄媛、弟媛。”<sup>[23]</sup>如此等等，《日本書紀》（尤其雄略記）中常見與“吳”交流的這類記載。

近年來，日本和韓國學術界對於“吳”的意思提出一種新說，如金達壽等認為“吳”的訓讀“くれ”是“句麗”（即高句麗），李丙燾認為指朝鮮半島南方的南原，即現在韓國全羅北道的南原市，原來是古代帶方遺民的居住地。日本學者成澤勝支援李說，並補充資料主張伎樂的故地“吳”有相當高的可能性是指朝鮮半島的全羅道地方及海西半島（黃海道）<sup>[24]</sup>。如成澤氏所引《三國志·魏書·東夷傳》：“建安中，公孫康分屯有縣以南荒地為帶方郡。”此後帶方郡一直見於魏和西晉的版圖。但五胡十六國時，高句麗興起，後燕慕容垂之子“寶以句麗王安為平州牧，封遼東、帶方二國王，始置長史、司馬、參軍官”<sup>[25]</sup>，可知此時帶方已在高句麗控制範圍內。但《北史》卷九四《百濟傳》又載北魏孝文帝“延興二年，其王（指百濟）餘慶始遣其冠軍將軍駙馬都尉弗斯侯、長史餘禮、龍驤將軍帶方太守司馬張茂等上表自通”，北齊武平元年、隋初都曾封百濟王為帶方郡公。似乎帶方又在百濟的控制範圍內。北朝版圖已經不包含帶方郡。只有東魏元象元年曾在帶方原地設帶方縣<sup>[26]</sup>，屬於南營州的營丘郡。但實際上沒有行使管轄的實權<sup>[27]</sup>。

帶方在西晉以後就不屬南北朝政府所轄，位於百濟和高句麗中間的海西半島（黃海道）成為兩國爭奪的地方。李丙燾認為百濟曾一度佔領帶方，讓中國移民移居到國內安全的地區，即南原。成澤勝舉三個資料補充李說。一：據《日本書紀》欽明紀的記載，上述“和藥使主”是隨着大伴佐弓比古征討高句麗拿來伎樂調度一具入朝，可知伎樂文化存在於高句麗附近。二：《日本書紀》應神紀三十七年與《續日本紀》卷三八載同一個故事，在前者招來工人的地方是吳，在後者是帶方。三：據1930年的國勢調查的結果，在黃海道和全羅道

吳姓家庭的比率特別高。綜合這些資料後成澤認為，帶方和其遺民的居住地稱謂“吳”，是因為姓吳的氏族從漢移住的緣故。李和成澤沒提及帶方遺民移住到全羅道的根據，不過，帶方的歷史地理條件可以使它成為接受漢文化的一個特殊地區，這是有很大可能的。帶方所在的海西半島與山東半島相對，是距離北朝最近的地方。如成澤所指出的，伎樂假面大都是胡人相貌，帶方成為吳樂的發源地顯然是不可能的，應是從西域和北朝傳入。但是東魏北齊時期，南北交流頻繁，南方的伎樂也可能傳到北方。如《資治通鑑》卷一五七所說：“時南北通好，務以俊乂相誇，銜命接客，必盡一時之選，無才地者不得與焉。……魏使至建康亦然。”南北互相誇耀自己的文化，必然促進彼此的交流。當時五胡十六國和北朝的樂府民歌都保存在“梁鼓角橫吹曲”裏，正是最好的例子。因此如果帶方接受中國的文化，必然是南北兼取的。總之我們認為：不可說日本古文獻中的“吳”都在朝鮮半島，但如果說帶方和存其遺風的地域是百濟高句麗接受漢文化的一個前站，很有可能是味摩之學習伎樂的所在地，這一見解是可取的。

其次，雖然味摩之其人無從考察，但吳樂由百濟人傳入日本的記載是有充分根據的。東晉南朝時期，由於海上交通的阻隔，中國和日本雖有直接交往，畢竟是十分困難的。吳文化傳入日本，更重要的渠道是通過百濟的中轉。宋齊時接受中國朝廷封詔。多次遣使奉表與梁通好，成為強國。同時，百濟與北魏北齊也來往不絕。這些交往促使百濟較全面地接受了漢文化。史載其屢次請求宋、梁朝廷給予《易林》、《式占》，以及“《涅槃》等經義、《毛詩》博士並工匠、畫師等”，“其言參諸夏，亦秦、韓之遺俗云”，“國內亦有中國人”，“俗重騎射，兼愛墳史。而秀異者頗解屬文，能吏事。又知醫藥、蓍龜、與相術、陰陽五行法。有僧尼，多寺塔。……行宋元嘉曆。”<sup>[28]</sup>因此，百濟人學習吳樂也只不過是其接受漢文化的一個方面而已。

百濟和中國、日本的地理關係，自然使之成為中日文化交流的中介。據《日本書紀》卷一〇載，應神天皇十五年（推定5世紀前後），百濟使者阿直岐到日本進貢良馬，因為能讀經典，應天皇要求，推薦更勝於自己的博士王仁赴日，天皇令太子“師之，習經典於王仁，莫不通達。故所謂王仁者，是書首等之始祖也”。《古事記》記王仁的姓名為“和邇吉師”，說他拿來《論語》十卷、

《千字文》一卷<sup>[29]</sup>。據《新撰姓氏錄》，“栗婁首”、“古志連”等以王仁為始祖的幾個氏族都屬於漢，由此看來，雖有《古事記》的非中國式的名字，這個王仁很可能是移居百濟的漢人秀才。又如同書卷十四載，雄略天皇十一年（推定5世紀後半），“有從百濟國逃化來者，自稱名貴信，又稱貴信吳國人也。磐餘村吳琴彈壺手尾形麻呂等，是其後也。”<sup>[30]</sup>從“吳琴彈”的名稱來看，這個貴信應擅長彈奏吳琴，傳其後人，故而得名。這些例子不能說是可靠的歷史記錄，但是表明中國文化尤其吳國音樂通過百濟傳入日本的可能性。此外，中國的佛教最早也是由百濟傳入日本的<sup>[31]</sup>。此後日本尊佛與反佛的鬥爭屢有反復，但百濟一次又一次地貢獻佛像和內典。最後到推古天皇時，聖德太子親筆作《憲法十七條》，第二條為“篤敬三寶”，佛法纔得以在憲法中得到肯定。因此佛法後來大行於日本，與百濟所起的作用是分不開的。隨着佛法的傳入，百濟僧還帶來了漢人的天文曆法、遁甲方術<sup>[32]</sup>。弄清了百濟向日本廣泛輸入漢文化的這一背景，就可以基本肯定吳樂來自中國。至於味摩之是普通人名還是高僧之意，倒無關緊要了。

第三，伎樂曲目，按內容可以分為世俗樂舞和佛教樂舞兩類，但都不能排除其在傳入日本以前就用於供奉佛寺的可能性。“伎樂”一詞，早見於中國古籍。《孔子家語·辨證》說：“五官伎樂，不解於時。”《後漢書·百官志》二：“太子樂令一人，六百石。本注曰：掌伎樂。”原意為聲樂及諸雜伎。在魏晉南北朝的史傳中，“伎樂”一詞也常作一般的女樂聲伎解，沒有供奉佛寺的特別意義。但“伎樂”又見於漢譯的佛典，也叫“妓樂”。林謙三在《作為供養的佛教音樂‘伎樂’》一文中說，今天保存梵文原典的漢譯經中，可以見到伎樂用語的有《法華經》、《普曜經》、《楞伽經》等各異譯諸經。相當於伎樂的原語是 vadya 和 turya 二語。turya，指樂器，或 vadya，是器樂之意。這二語於漢譯佛典裏，又譯成衆伎、樂器、樂具等<sup>[33]</sup>。

佛典明確要求以“伎樂”供養佛教，《法華經·方便品》說：“若使人作樂，擊鼓吹角唄簫笛琴箏篳篥琵琶鐃銅鈸，如是衆音盡技以供養，或以歡喜心歌唄頌佛德，乃至一小音，皆已成佛道。”這就產生了作為供養的佛教伎樂。據岸邊成雄先生的研究，健馱羅（Gandhara）時代是印度佛教音樂發展的初期，還沒到達影響東方的階段。笈多（Gupta）朝期（約320—約550）隨着佛教文化的



成熟，佛教音樂也甚為發達，5世紀以後從西域流傳出去，其音樂主要是被天山北道的諸國吸收，以龜茲為中心繁榮起來。南北朝時期西域音樂大量流入中國，其主要成分是極盛時代的印度佛教音樂<sup>[34]</sup>。敦煌莫高窟中，大多數菩薩像或佛像周圍都有壁畫伎樂環繞。從北涼到隋代，絕大多數是天宮伎樂<sup>[35]</sup>。據岸邊先生說，壁畫上可以辨別至少二十種樂器<sup>[36]</sup>，還繪有彎腰作態、衣帶飄揚的舞女形狀。印度佛教以伎樂供養三寶，卻禁止僧侶行歌舞音樂或觀聽，此規定見於“沙彌十戒”中。《長阿含經》卷十一《善生經》中，舉伎樂有六失，其中三失為求歌求舞求琴瑟。儘管如此，據敦煌天宮伎樂可見，經過芟多朝，印度伎樂也出現了世俗化的傾向。

日本佛事活動中有稱為行道的儀式。法會前後眾僧排列邊讀經邊散花，繞佛堂或佛像周圍往右轉遊行。伎樂是行道的重要組成部分，舞人戴着假面排列游行，又演出簡單的戲劇。中國文獻中也可見到南北朝僧人在國外目睹以伎樂供養佛像，或類似行道的佛教儀式的記載。前者如《續高僧傳》卷二《那連提黎耶舍傳》中之烏場國主“後夜五更，先禮三寶，香華伎樂，竭誠供養”<sup>[37]</sup>。三寶即佛、法、僧，時在公元6世紀時。後者如《法顯傳》說東晉僧人法顯歷遊天竺，到達摩竭提國巴連弗邑（今印度比哈爾邦之巴特那 Patna）時，親見其城中行像之儀：“當此日，境內道俗皆集，作倡伎樂，華香供養。婆羅門子來請佛。佛次第入城，入城內再宿。通夜燃燈，伎樂供養，國國皆爾。”<sup>[38]</sup>時為公元5世紀初。行像是奉事佛像或佛舍利，由各種化裝的人們排成行列行進的儀式。據小野勝年《追溯伎樂淵源》一文，行像之儀見於東晉佛陀跋陀羅翻譯《觀佛三昧海經》中。經文大意：佛入滅後，世界無佛，因此眾生拜謁佛像行路，入禪定觀察佛的相貌與功德，即能消滅罪業。小野氏認為此經成立時在印度已舉行隆重的行像<sup>[39]</sup>，再根據塚本善隆博士的研究指出西域也有行像的儀式，三四世紀傳到中國。塚本博士介紹六朝時代書寫敦煌本某地佛教教團制規，此文記錄當時行像的詳情：四月八日、二月八日有功德法，先引用《觀佛三昧海經》，嚴飾尊像，奉戴四出，得無量的功德。四眾雖願供養，寺院狹窄，群眾所住頗遠，因此選擇寬平清潔之地，作道場送行佛像，種種伎樂，供養香華<sup>[40]</sup>。小野氏認為在日本似乎沒有行像，只接納行道，但中國的行像即伎樂的淵源，從而提到《洛陽伽藍記》等所載北魏時代在平城、洛陽行像的盛況。

我們同意小野氏的見解。在南北朝佛寺裏，供養佛像的伎樂已成為僧俗的共同娛樂，所以伎樂的形式遠遠超出了器樂歌唄，而成為世俗伎樂和佛教伎樂的大雜燴。《洛陽伽藍記》卷一城內景樂寺：“有佛殿一所。……至於大齋，常設女樂。歌聲繞梁，舞袖徐轉，絲管寥亮，諧妙入神。……悅是文獻之弟，召諸音樂，逞伎寺內。奇禽怪獸，舞扑殿庭，飛空幻惑，世所未睹，異端奇術，總萃其中。剥驢投井，植棗種瓜，須臾之間皆得食。士女觀者，目亂睛迷。”寺裏的伎樂不僅有權貴家常設的女伎雜樂，還有魔術和雜技。日本伎樂中有《力士》、《迦樓羅》兩種，常見於敦煌壁畫，力士和迦樓羅都是天宮伎樂隊裏的演奏者<sup>[41]</sup>。由此可以揣想，佛寺中的伎樂也少不了他們。又卷二城東崇真寺：“有像一軀，舉高三丈八尺。……此像一出，市井皆空。……妙伎雜樂，亞於劉騰（指長秋寺——筆者按），城東士女多來此寺觀看也。”又同卷景興尼寺：“有金像輦，去地三尺，施寶蓋，四面垂金鈴七寶珠，飛天伎樂，望之雲表。……像出之日，常詔羽林一百人舉此像，絲竹雜伎，皆由旨給。”可見當時供養佛像的伎樂甚至可以出自朝廷。行像、大齋成為公眾的盛大節日，各寺逞伎爭奇，以聲樂歌舞相誇。在這種情況下，世俗歌舞和佛教歌舞在供養佛寺的功用上已經沒有甚麼明確的區分。以上雖是北魏佛寺的記載，但由此也可以想見南朝佛寺的情況。如上述，吉田東伍博士考察伎樂的性質，早已提到梁武帝制的“法樂童子伎”。《隋書·音樂志》上：“帝既篤敬佛法，又制《善哉》《大樂》……十篇，名為正樂，皆述佛法。又有法樂童子伎，童子倚歌梵唄，設無遮大會則為之。”據此可見梁時也用伎樂供養佛寺。同書還說梁有三朝樂，共四十九種，從第二十到四十六，都是各種雜伎，如舞盤伎、跳鈴伎、跳劍伎、俳伎、擲倒案伎、獼猴幢伎……等等。儘管沒有確切材料證明這些用於朝會的三朝樂也可以供養佛寺，但是至少可以看出梁朝雜技極為發達，與北魏相似。此外，敦煌遺書《大目乾連冥間救母變文並圖一卷並序》<sup>[42]</sup>說：“雲中天樂吹《楊柳》，空裏繽紛下《落梅》。”天樂即天宮伎樂，《折楊柳》和《落梅花》原為漢橫吹曲，非佛曲。這也是世俗音樂可以作為供養樂的例證。既然南北朝世俗歌舞往往用來供養佛教，傳到日本的伎樂中包含佛教和世俗兩類內容，就不難理解了。

最後從使用的樂器來考察日本伎樂的性質。記載伎樂樂器組成的最古資料

是《西大寺資財賬》（寶龜十一年，780），其中記載“樂器二具”、“鉦盤二口”、“吳鼓六十具”，又在記錄樂人衣服中載“笛吹二人”、“鉦盤擊二人”、“鼓打二十人”，及“笛吹二人”、“鼓擊四十人”<sup>[43]</sup>。民族音樂學者關鼎先生據此文推測一套伎樂隊由笛一人、鉦盤一人、鼓十到二十人，有時三十人組成<sup>[44]</sup>。《東大寺要錄》記天平勝寶四年（752）大佛開眼供養儀式中說，“妓樂鼓擊六十人”<sup>[45]</sup>，如上所說，大佛開眼儀式中一共有四套伎樂隊演出，得知一隊有十五個鼓擊，可以證明關先生的推測不訛。鉦盤缺少遺留的實物，平安以後史料中不見此器名。關先生和林謙三先生都認為是一種銅鑼<sup>[46]</sup>。伎樂的鼓又稱為吳鼓、腰鼓，12世紀初成書的《信西古樂圖》裏繪有用繩挂在脖子上，攔在腰前用兩手打的腰鼓<sup>[47]</sup>。津田左右吉博士認為只用打樂器和笛缺乏弦樂器的伎樂組成一定會產生乏味的音樂，而根據“散樂用橫笛一，拍板一，腰鼓三”（《通典》卷一四六、《舊唐書》卷二九《音樂志》）的記載判斷，伎樂在中國一直被視為散樂之類，毫無宗教意義<sup>[48]</sup>。津田博士雖然沒考證伎樂隊的樂人數目，但假如知道一隊組成有這麼多的鼓擊，他對伎樂本屬散樂的看法會更加堅定。可是以打樂器為主的樂器組成果真是缺少宗教性效果，只能與雜技或幻術配合嗎？關鼎先生在報告裏以斯里蘭卡和印度 Korala 州所用的宗教音樂與伎樂相比較<sup>[49]</sup>。斯里蘭卡古來相傳用於佛教儀式的音樂，叫 Panchaturya 或 Panchaturiya。Pancha 指五，turya 和 turiya 指樂器。如上述 turya 是漢譯佛典中伎樂的原語之一。見於《雜阿含經》的“五種音樂”即 Panchaturya 的漢譯。印度 Korala 州印度教寺院自古傳來一種音樂，叫 Panchavadya。vadya 也是上述伎樂原語之一，指樂器或音樂。Panchaturya 由笛、小型銅鈸及三種大鼓組成，Panchavadya 由笛、銅鑼及三種大鼓組成，兩者都缺少弦樂器。關先生的研究證明以打樂器為主的樂器組成也用於宗教儀式。從《雜阿含經》“五種音樂”的記載可以推想該經典成書時已有同類的音樂，隨着笈多朝佛教音樂的發達，流傳到西域，在龜茲繁榮，再傳到中國。關先生據現行“五種音樂”考察而認為伎樂也以節奏為主，一隊十到三十個鼓擊中可能包含總稱腰鼓的幾種不同的大鼓<sup>[50]</sup>，當這些打樂器演奏配合複雜的節奏時，笛子大概休息。關先生又指出，1233 年成書的《教訓抄》裏樂器組成已失去原形，即笛一、銅拍子二、三之鼓二。銅拍子指銅鈸，三之鼓指一種腰鼓，與原來的腰鼓不同，用鼓槌打。關

先生說這種樂器組合不可能進行精密的節奏演奏，尤其兩個銅拍子太多，這一定是令人難於忍受的粗糙的音樂。可見打樂器的減少就意味着伎樂的衰落。

據林謙三先生的考證，腰鼓和三之鼓都是細腰鼓的一種。細腰鼓是兩頭大，中間細長的兩面鼓，林先生考查考古文物的結論是細腰鼓發祥於印度，笈多朝時期很普遍，六朝時代傳來中國。六朝隋唐時代，形制奏法不同的各種細腰鼓很流行，但後來衰落了，宋以後留下的不多<sup>[51]</sup>。敦煌北涼到隋代的天宮伎樂壁畫中可見很多細腰鼓，計有 44 處<sup>[52]</sup>。據敦煌學者研究，在酒泉丁家溝 5 號晉墓壁畫、永靖炳靈寺 169 窟西秦無量壽佛背光壁畫、山西雲岡第七窟北魏造像和莫高窟晚唐第 18 窟主室南壁西側《觀無量壽經變相》下部中間所繪腰鼓舞圖像中，樂伎所持的都是同樣的小型細腰鼓<sup>[53]</sup>。再據唐代十部伎的樂器組成，龜茲、疏勒、高昌樂都用腰鼓以外，龜茲樂還用毛員鼓、都曇鼓兩種細腰鼓，正如吉田東伍博士說，隋唐西域樂中用腰鼓最多的是龜茲樂<sup>[54]</sup>。

由此回到最初的問題上：吳雖然指中國東晉南朝統治的地區，但吳樂的產生並不一定限於南方，吳樂中不但有“醉胡”的曲目，而且假面造型不少近似胡人面相。不過味摩之到日本時已是隋煬帝大業八年。早在南朝時，胡樂已由北方傳到南方。北朝樂府民歌保存在梁鼓角橫吹曲裏就是明證。當然也不排斥伎樂在梁代直接從西域傳入吳地的可能性，檢閱《南史》卷七九，可以看出：自東晉南渡以後，西域各國與江左的交通就斷絕了，全部都是從梁代開始纔派遣使者到南朝來貢獻方物的<sup>[55]</sup>。伎樂在此時隨各種貢物傳入梁代宮廷應是最為便捷的。而侯景之亂以後，聯繫又大多中斷，由此可知南朝和西域交往的全盛時期是在梁朝。到梁陳時，胡樂已充斥在宮廷和官僚家的女樂中。如《隋書·音樂志》裏記載梁代三朝樂第四十四有“胡舞”。《陳書·章昭達傳》說：章“每飲會，必盛設女伎雜樂，備盡羌胡之聲”。更何況大業八年，南北統一了十幾年，南北文化交融已久，味摩之完全有條件在南方學到來自北方的伎樂。他所傳到日本的吳樂，應是在南北朝時期佛教供養儀式中很流行的一些曲目。其表演形態以佛教行像為基礎，音樂主要用發祥於印度的細腰鼓，進行生動的節奏演奏。對歡迎吳樂的人來說，鼓擊隊打出的節奏本身具有濃厚的供養樂意味。我們認為吳樂是根源於印度佛教文化，但同時又融入了西域的各國文化而形成的，而且其中含有中國獨特的宗教性要素。下面以“獅子”伎樂曲為例來

考察這一問題。

## 二、吳樂“獅子”與南朝樂府“上雲樂”

“獅子”是日本吳樂的一種，一般寫作“師子”。吳樂曲目在古代資料的記載中不盡一致。《法隆寺伽藍緣起並流記資財賬》（天平十九年，747）載有伎樂假面種類十一種<sup>[56]</sup>：

師子、師子子、治道、吳公、金剛、迦樓羅、昆侖、力士、波羅門、孤子、醉胡。

《西大寺資財流記賬》（寶龜十一年，780）載有假面十四種<sup>[57]</sup>：

治道、師子、師子兒、吳公、金剛、迦樓羅、昆侖、吳女、力士、婆羅門、大孤、大孤兒、醉胡王、醉胡從。

《廣隆寺資財校贊實錄賬》（天安二年，858）說：“吳樂面形二十一頭”，及記載下列角色所穿的服裝目錄<sup>[58]</sup>：

師子、師子兒、治道、吳女、吳公、金剛、迦樓羅、昆侖、力士、婆羅門、太孤父、太孤子、醉胡。

《觀世音寺資財賬》（延喜五年，905）載有假面十三種<sup>[59]</sup>：

治道、師子、師子兒、吳公、金剛、迦樓羅、昆侖、力士、大孤父、大孤兒、波羅門、醉胡、吳女。

《博雅笛譜》（源博雅撰，康保三年，966）依次載有曲名九種，但樂譜已失去<sup>[60]</sup>：

師子、吳公、金剛、迦樓羅、昆侖、力士、婆羅門、大孤、醉胡。

《仁智要錄》（藤原師長撰，建久三年，1192 以前）卷十二載曲名九種與《博雅笛譜》同，惟順序稍有差異。《教訓抄》卷四“妓樂”條載曲名十種，按出場先後次序排列：

先師子舞、次吳公、次金剛、次迦樓羅、次婆羅門、次昆侖、次力士、次大孤、次醉胡、次武德樂。

師子子和師子兒，波羅門和婆羅門，孤子、大孤、太孤子及大孤兒，各指同一的角色，日本古文獻採用多種寫法很普遍。現在正倉院一共收藏 164 個伎樂

面。石田茂作研究這些假面，與《資財賬》的記載對照，得出伎樂用十四種一共 23 個假面的結論。其細目如下：治道—1、師子—1、師子兒—2、吳公—1、金剛—1、迦樓羅—1、昆侖—1、吳女—1、力士—1、婆羅門—1、大孤—1、大孤兒—2、醉胡王—1、醉胡從—8<sup>[61]</sup>。對十四種假面，樂書記錄九種或十種曲名。在《博雅笛譜》、《仁智要錄》所記錄的九曲以外，《教訓抄》加上武德樂，這是後代附加的唐樂曲，本來與伎樂無關。那麼十四種假面怎麼配合九曲呢？大抵能推想師子和師子兒、大孤和大孤兒以及醉胡王和醉胡從各在一個曲中演出。據《教訓抄》卷四“妓樂”條，得知吳女在昆侖曲中登場。對剩下的治道一面，日本學者有兩種不同看法。羽塚啓明氏主張原來有“治道”曲，後來失傳<sup>[62]</sup>。但研究者一般認為“治道”非曲名，治道應排在行道的第一，擔任鎮道的角色。據《西大寺資財流記賬》載“杵幡二流”，大家推測治道持杵幡步行。日本學者幾乎一致認為治道不做特別的表演，但在行道中的任務很重要。小野勝年氏在《追溯伎樂淵源》一文中說，治道以外的伎樂角色都與佛教有某些聯繫，只有治道找不到與佛教的關聯（詳下文）<sup>[63]</sup>。

關於伎樂演藝的唯一記載是《教訓抄》卷四的“妓樂”條。由於此書成於鎌倉時代，日本學者普遍認為書中所記已有相當的轉訛，應細加考證。因而衆說紛紜，莫衷一是，本文僅就“師子”一曲提出我們的看法。《教訓抄》卷四“妓樂”條記載行道順序的一段文字：

先襴取，次調子，是以爲行道。立次第者，先師子，次踴物，次笛吹，次帽冠，次打物。

襴取（音取）和調子都是缺少規則節拍的音樂類型，舞樂舞人登臺時演奏，在這裏表示行道的開端。林謙三認為音取和調子都非伎樂原有，是平安時代倣照舞樂創作的。“踴物”是師子舞以下伎樂各曲目，研究者沒有異議。“帽冠”的解釋則頗有爭議，因與本文題旨無關，暫且不論。“打物”下有小注：“三鼓二人，銅拍子二人。”三鼓即上文所說的三之鼓。“妓樂”條接着寫，“先，師子舞”下有以下一小節文字：

其詞，壹越調音，似陵王破，有喚頭。古記：破，喚頭三反，高舞三反，口下三反。何事哉。

關於“師子舞”的說明僅有這些。“何事哉”表示撰者不瞭解“古記”所說，

尚有懷疑，可見《教訓抄》成書的13世紀初伎樂舊貌幾乎無存。這段文字主要說明舞曲所用調性以及曲子的吹奏法，看不出表演內容。但在同卷“妓樂”條以前卻另立一條“師子”曲名：

師子，有序破急云云。笛與大鼓、鉦鼓許也。此曲御願供養舞。笛者，小部氏爲曲。舞者，師子舞役也。

下面還錄有詠詞和表演記錄等。“妓樂”師子舞與此“師子”曲到底有甚麼關係呢？小野功龍考查奈良平安時代諸大寺的法會記錄，發表過《供養舞樂與法會形式的變遷》一文<sup>[64]</sup>。據他說，天平勝寶四年（752）東大寺大佛開眼供養儀式上，唐樂、高麗樂、吳樂等各國樂舞的表演，雖是劃時代的大法會，但法會的程序和樂舞分開，各自獨立。樂舞只作爲餘興演奏。進入平安時代開始大陸文化的“國風化”，整理綜合各種樂舞，纔出現與法會融合的供養舞樂。《教訓抄》所說“此曲御願供養舞”的“師子”曲也隨着這一趨向，成爲新創作的供養舞樂。據小野功龍《師子小考》，治安二年（1022）法成寺金堂供養會上已演出供養舞樂“師子”，這是文獻上最古的記載<sup>[65]</sup>。小野功龍還指出：從供養舞樂師子曲的樂器組成可以證明兩曲“師子”的繼承關係。《教訓抄》說，供養舞“師子”“笛與大鼓、鉦鼓許也”，與一般雅樂以三管三鼓二弦爲基本樂器組合對比，只用笛、大鼓、鉦鼓的組合真是破格。如上述，伎樂“師子”由笛、腰鼓及鉦盤組成（後來變成笛、三鼓、銅拍子），據此可認爲供養舞樂“師子”是根據伎樂“師子”舞新創作出來的。到了平安中期伎樂日趨衰落，只有“師子”曲抽出加工成爲供養舞樂留存。對此見解學界沒有異議。

舞樂“師子”隨着平安朝新法會形式的興盛而產生，對伎樂“師子”當然會加以改造。但如果只是把個別樂器變成大鼓與鉦鼓，整體組成還是笛、鼓、鉦之類那樣，舞樂“師子”應該保留伎樂“師子”的主要特色。我們利用有關舞樂“師子”的資料來補充探索伎樂“師子”的原貌。《西大寺資財流記賬》載“師子頭二，布衫四領，布冠四條，白橡布衫四領”，據此可知是兩個人蒙在一頭獅子裏表演。《觀世音寺資財賬》載“師子一頭，着鈴伍口（注，大二中二），鈴臺壹口（注，金塗）”，試看《信西古樂圖》在獅子脖子上挂着鈴。《法隆寺資財賬》載“師子貳頭（注，五色毛在，褲四腰）”，原田亨一氏據此記載說，龜茲樂“五方師子”是伎樂獅子舞的原型，伎樂“師子”是模倣中國



的“五方獅子”。原田氏提出三條資料<sup>[66]</sup>：

《新唐書·禮樂志》：“龜茲伎，（中略）設五方師子，高丈餘，飾以方色，每師子有十二人，畫衣，執紅拂，首加紅抹，謂之師子郎。”

《通典》卷一四六坐立部伎：“太平樂，亦謂之五方師子舞。師子鷲獸，出於西南夷、天竺、師子等國。綴毛爲衣，象其俛仰馴狎之容，二人持繩拂，爲習弄之狀。五師子各依其方色，百四十人歌太平樂舞，扞以從之，服飾皆作崑崙象。”

白居易《西涼伎》：“假面胡人假獅子，刻木爲頭絲作尾，金鑲眼睛眼帖齒，奮迅毛衣擺雙耳，如從流沙來萬里，紫髯深目兩胡兒，鼓舞跳梁前致辭……”

《新唐書》和《通典》的師子以五色修飾，後者綴毛爲衣。《西涼伎》的師子也奮迅毛衣。三個例子裏都可見執紅拂或持繩拂逗弄師子，又是與師子鼓舞跳梁的人。伎樂師子舞對一頭師子配兩個師子兒。由於師子兒假面是眉目清秀的美少年模樣，原田氏認爲師子兒相當於“五方師子”中穿畫衣的師子郎。他又指出《教訓抄》引用古記說“高舞三反”，而推想伎樂師子也有師子與師子兒互相纏弄的舞蹈表演。

後來學者幾乎都贊同原田先生的考證。那麼伎樂“師子”舞是否確與五方“師子”舞有關呢？

原田先生認爲伎樂“師子”和五方“師子”有關的看法是有道理的。但是他在引述以上資料時沒有仔細分辨時代先後。我們的看法與他相反，不能說伎樂師子的原型是中國的五方師子，而恰恰是伎樂師子傳入中國在前，中國的五方師子改編在後。《通典》和《新唐書》所記載的五方師子舞都是唐高宗時根據龜茲樂編成的立部伎樂舞。《樂府雜錄》龜茲部也說：“戲有五方獅子，高丈餘，各衣五色，每一獅子有十二人，戴紅抹額，衣畫衣，執紅拂子，謂之獅子郎。舞太平樂曲。”該書記載的是晚唐的情況，可見五方師子從初盛唐一直傳到晚唐，只是習弄師子的服飾和數目不同。而白居易所寫的西涼伎是指天寶以後流行的一種來自西涼的獅子舞。西涼樂雖然源自苻秦北魏時期，如《隋書》卷一五《音樂志》下說：“《西涼》者，起苻氏之末，呂光、沮渠蒙遜等據有涼州，變龜茲聲爲之，號爲秦漢伎。魏太武既平河西得之，謂之《西涼樂》。”據

岸邊成雄先生說，東晉時代，呂光、沮渠蒙遜等據有涼州，此時，留在涼州的清商樂與龜茲樂融和產生秦漢伎，這是西涼樂的前身。但是到天寶後期纔傳入一種西涼新聲，盛行於長安<sup>[67]</sup>。西涼伎應是隨着西涼新聲傳入唐朝的。因為白居易的詩意是感傷貞元年間由於涼州一帶陷於吐蕃，西涼師子再也回不了西域：“應似涼州未陷日，安西都護進來時，須臾云得新消息，安西路絕歸不得。泣向師子涕雙垂，涼州陷沒知不知。……”可見這種西涼伎的獅子是在涼州陷落前不久由安西都護府進獻的，仍然保持着龜茲樂師子的原貌。它與梁代傳入的伎樂師子都是來自西域的伎樂師子。而太平樂五方師子是高宗時參照伎樂師子的表演，採用龜茲樂，並融入了中國“五方”的觀念形成的大型宮廷樂舞。屬於立部伎。白居易《新樂府》中另有《立部伎》，可見他是把立部伎和西涼伎分開的，西涼伎的師子並非立部伎的五方師子。

再從“五方”的觀念來看。伎樂師子為五色師子，五方師子為五種方色的師子，後者應由前者演變而來。五色在中國上古有兩個意義，一是指“青、赤、黃、白、黑五方正色”（《論語·陽貨》梁朝皇侃注“惡紫之奪朱也”句）；一是泛指各種顏色，如《老子》“五色令人目盲”。漢魏六朝時期，流行各種“五色石”、“五色瓜”、“五色衣”、“五色氣”、“五色魚”、“五色棒”、“五色筆”、“五色縷”的故事，所取意義並不相同。而《南齊書·王敬則傳》載：“敬則年長，兩腋下生乳各長數寸，夢騎五色師子。”說明南齊時人們已見過五色師子的形象。伎樂師子正是每頭師子身有五色，當與南朝流行“五色”的觀念有關。伎樂師子的五色應包含五方的意義在內（詳下文），所以到初唐纔會演變成各依不同方色的五種師子。商周時期中國已有五方觀念。依“五方”將土分為五色的觀念早見於《尚書·禹貢》“厥貢惟土五色”，《晉書》卷一九《禮志》載咸重上表謂：“禹貢‘惟土五色’，景侯解曰：‘王者取五色土為太社，封四方諸侯，各割其方色土者覆四方也。’”但檢索漢魏六朝史籍，除了祭祀“青赤白黃黑五方之帝”<sup>[68]</sup>的常例以外，幾乎沒有其他關於五方色的記載；而有關祭五方帝的條目，又很稀少。三國、陳朝沒有，宋、梁、北齊僅一條，東晉、南齊、北周僅兩條，北魏稍多，有六條。由於祭五方帝主要為五郊迎氣，在祭天時只是處於昊天上帝之佐或者從祀的地位<sup>[69]</sup>。所以漢魏六朝“五方色”的觀念尚未受到普遍的重視。而從隋代開始，五方帝祭祀的地位大大提高。

《隋書·禮儀志》：“初帝既受周禪，恐黎元未愜，多說符瑞以耀之。其或造作而進者，不可勝計。仁壽元年冬至祠南郊，置昊天上帝及五方天帝位，並於壇上，如封禪禮。”但是“終隋代，祀五方上帝，止於明堂”（同上）。唐代就大加發展，不但明堂“水火金木土五方各異色，故其牆各依本方之色”<sup>[70]</sup>，而且臘祭百神，乃至職官設置等都按“五方之區域”<sup>[71]</sup>，有關五方的記載極多。唐高宗武則天時代，符瑞之盛遠遠超過隋文帝，可以說是整個唐代最重視祥瑞的時期。既然“五方”之觀念隨符瑞而興，那麼把原來含有五方意義的五色師子變成各依本方之色的大型五方師子舞，就是很自然的事了。因而原田先生把伎樂師子和五方師子的關係顛倒了。

《教訓抄》寥寥數語的有關“師子”的記載中，值得注目的是“其詞，壹越調音，似陵王破”的一句。“陵王”指舞樂“蘭陵王”，唐人稱曲遍中繁聲爲入破，日本唐樂大曲也多分序破急三部分。“蘭陵王”是日本唐樂舞中最有名的作品。上文說伎樂“師子曲”與“蘭陵王”的破相似。從20世紀初開始，日本的幾位學者提出“蘭陵王”起源於印度之說，得到廣泛的支持。我們在《日本唐樂舞“羅陵王”出自北齊“蘭陵王”辨》一文中，考察有關資料得出舞樂“蘭陵王”是北齊的龜茲樂人加工改編《蘭陵王長恭入陣曲》而成的結論。當時在北齊龜茲樂非常盛行，不僅樂人皆得高官，而且形成了“北齊龜茲”的專門樂部<sup>[72]</sup>。上述記載對考證兩曲的來源是很有興味的材料。現在包含斷簡一共有四種伎樂譜留在日本。林謙三根據這些伎樂譜復原伎樂曲，從而表明伎樂“師子”與“蘭陵王”在相當多的樂曲段落中用的是同型的旋律綫。他說，如此相似不可認爲偶然發生，也許能立兩曲產生於同一來源的假說<sup>[73]</sup>。

據林謙三的研究，我們認爲伎樂“師子”舞起源於龜茲樂，雖然規模大大相隔，但與《新唐書》、《通典》所記五方師子屬於同一系統，是五方師子舞的原型。上文說過，伎樂師子的五色包含五方的含義，所以改編後稱爲“五方師子”或“太平樂”。關於這一點，我們試圖通過伎樂“師子”的表演形態，進一步說明其理由。井浦芳信氏說明伎樂表演中獅子起的作用是鎮場，與擔任鎮道的治道相似，一是爲了後來表演的樂舞，二是爲了那天的法會驅除邪氣而鎮場。井浦氏又推想獅子的鎮場動作，說：“與陰陽道的反閉相同，一定踐踏東西南北和中央的五方。”<sup>[74]</sup>陰陽道是從中國傳來的算命法，聖德太子也很重視，

在平安時代頗有權威性。反閉就是爲了祓除邪氣，陰陽師念咒踏地的一種咒法。特別有利於踏破凶方。井浦氏認爲“五方師子”的五方與這種咒法有關。

關於伎樂“師子”的記載缺乏能證明以上推測的資料。但供養舞樂“師子”的記錄表明了獅子的作用。據小野功龍氏所舉元永元年（1118）最勝寺供養儀式的記錄，平安大法會上獅子有如下動作；首先，“振鉦”表演，相當於伎樂治道的鎮場節目。然後獅子登臺，卧在舞臺的巽坤，即在東南和西南的兩個角落各卧一個獅子。接着樂人奏樂而先導行列入場，其時獅子起來舞動。接着衆僧東西兩方分開入場，就席。樂人奏樂。獅子同前再舞。做一段儀式後，有散華行道之儀，這時獅子先導行列。再從有關資料上仔細看獅子舞的動作，注意到有“禮拜四角”或“禮拜四維”等的文字。小野氏說，供養舞樂“師子”由三個部分組成，第一，獅子登臺作四方禮拜中尊禮拜的動作；第二，唱‘詠’（詳下文）；第三，纔開始奏樂舞蹈，節奏逐漸加快<sup>[75]</sup>。

《洛陽伽藍記》卷一描寫北魏佛教行像的盛況，有如下文章：（城內）“長秋寺，劉騰所立也。……作六牙白象負釋迦在虛空中。……四月四日，此像常出，辟邪師子，導引其前。吞刀吐火，騰驤一面，綵幢上索，詭譎不常。奇伎異服，冠於都市。”走在各種雜技隊的前面，獅子看起來已頗爲世俗化。不過它與辟邪一起先導行像，這個獅子顯然有驅邪力量。中國的獅子也具有驅邪能力，這事實與日本獅子作四方禮拜中尊禮拜的事實相結合，能否理解爲具有“五方師子”的意義？我們認爲井浦氏的推測不訛，“五方師子”本來是通過舞蹈祓除四方的邪氣，鎮定五方，纔能招致太平盛世。

前面已說過，我們認爲吳樂根源於印度佛教文化，但其中含有中國獨特的宗教性要素。這就是加上行像儀式的儺禮的要素。小野勝年氏說，只有治道找不到與佛教的關聯，還指出治道除了杵幡外，又帶着麻鞭（據《觀世音寺資財賬》）。隋繼承北齊之制，《隋書》卷八《禮儀志》有如下記載：“二時（季春、秋分）儺則四隊，問事十二人，赤幘禱衣，執皮鞭。”《新唐書》卷一六《禮樂志》也有：“大儺之禮，（中略）假面赤布袴褶，二十四人爲一隊，六人爲列，執事十二人，赤幘赤衣麻鞭。”鞭是儺神的工具。《觀佛三昧海經》勸說行像，但其作用是通過觀看佛像來瞭解佛的功德，令衆生遠離罪惡。印度的行像並沒有驅疫的要素。在北魏行像已與儺禮結合，辟邪師子，導引其前。儺禮本來由

方相氏在前頭，和十二神等多數人排列驅除惡鬼。從此結構來看，容易與行像結合。

梁代宗懷《荆楚歲時記》中有一段文字很有趣味，說：“十二月八日爲臘日，諺云：‘臘鼓鳴，春草生。’村人並擊細腰鼓，戴胡公頭，及作金剛力士以逐疫，沐浴轉除罪障。”由此可見起源於印度的細腰鼓早已引進梁代荆楚民間祭祀中。而且可知佛教活動和驅疫祭祀的混合。守屋美都雄氏說，驅疫闢邪原來是方相氏的工作，但隨着南北朝佛教的盛行，方相氏轉化爲金剛力士，佛教的金剛力士也擔任逐疫的任務。守屋氏又說戴胡公頭也是方相氏的變形<sup>[76]</sup>。反過來，沐浴轉除罪障，與驅疫祭祀無關，卻是印度行像的目標。

中國、日本、朝鮮半島不產獅子。但是，《漢書·西域傳》載烏弋“有桃拔、師子、犀牛”。該傳贊又說：“自是之後，明珠、文甲、通犀、翠羽之珍盈於後宮，蒲梢、龍文、魚目、汗血之馬充於黃門，鉅象、師子、猛犬、大雀之群食於外園。殊方異物，四面而至。於是廣開上林，穿昆明池。”可見漢武帝開上林苑時，已有西域輸入的師子。《東觀漢記》卷三記：順帝陽嘉二年，疏勒王盤遣使文時詣闕，獻師子，封牛，“師子形似虎，正黃，有髯鬃，尾端茸毛大如頭。”<sup>[77]</sup>關於獅子的描繪已很寫實。雖然中國人幾乎沒有接觸真正獅子的機會，但獅子的形象卻從波斯及印度不斷傳入中國。據中村禎里氏說，在獅子形象傳入中國以前的春秋時代，已有兩種鎮墓獸形成。一是鹿型，帶角，長臉，二是臉上有大鼻子，四方形的嘴大張着，與獅子假面相似。後漢以後，天祿、闢邪成對守護宮門和陵墓。其頭臉部與第二類型鎮墓獸無大區別，軀幹多帶翅膀。南北朝時期的北朝，無角型鎮墓獸與獅子形象融合，頭部捲毛的石雕獅子誕生，翅膀部分逐漸消失<sup>[78]</sup>。公元前3000年，美索布達米亞文明早已使用獅子圖像作爲一種護身符。接着在希臘、伊拉克、巴基斯坦等廣泛的地域，出現守衛都市或宮殿門口的獅子像。<sup>[79]</sup>在印度公元前3世紀開始獅子像保衛佛教寺廟，佛陀坐的台座上也刻畫獅子的浮雕。<sup>[80]</sup>傳入中國以前，百獸之王的形象已備有頗大的驅惡能力。不過《洛陽伽藍記》以前，在印度找不到參加行像的獅子，獅子舞的起源仍然是一個謎。至少可以說獅子來中國後與儺的觀念結合，大大發展了辟邪的力量，纔能成爲太平樂的主角。

供養舞樂“師子”第二部分，舞人做唱、詠的動作。《教訓抄》舞樂“師

子”條記錄如下一段詠詞：

師子天竺，問學聖人。瑠璃大臣，來朝太子。飛行自在，飲食羅刹。

全身佛性，盡未輦車。毘婆太子，高祖大臣。隨身眷屬，故我稽首禮。

供養舞樂“師子”作於平安中期，這詠詞也可能是同時寫作的。但《教訓抄》卷四“妓樂”條“師子舞”中有“其詞，壹越調音”，“其詞”應當就是指以上這段詠詞，歌詠時用壹越調伴奏。詞裏的“太子”可能是指聖德太子，但日本舞樂的詠詞傳來以後一般沒改變，由於只按原有的漢字字音來唱，有時文字會變化。而且從“高祖大臣”、“問學聖人”、行“稽首禮”等用語來看，顯然都是中國常用的語詞，因此我們認為這首詠詞大體上保存了伎樂傳入日本以前南北朝隋代“師子”曲歌詞的原貌。具體理由如下：

首先，這首詠詞除末句外，全為四言。南北朝至隋代，除了郊廟和燕射歌辭多用四言以外，曲辭用四言的只有部分雅歌和散樂。雅歌如《樂府詩集》卷五十一“清商曲辭八”所列梁雅歌五首。卷五十二“舞曲歌辭一”所列的雅舞，卷五十六“舞曲歌辭五”所列的宋明帝《天符頌》、《明德頌》等篇，風格古奧典雅。除此以外，唯有江南民間有些舞曲用四言，如《白鳩篇》實為“《白符舞》或言《白鳬鳩舞》”<sup>[81]</sup>的歌辭，年代約在吳晉之交。《獨漉篇》是一個孤子想要為父報仇的抒情獨白，全篇四言。<sup>[82]</sup>郭茂倩解題引《南齊書·樂志》：“《伎錄》‘求祿求祿，清白不濁，清白尚可，貪污殺我’。”則此曲可能與伎樂表演有關。“舞曲歌辭五”中的“散樂附”列有《俳歌辭》一首：“俳不言不語，呼俳噲所，俳適一起，狼率不止。生拔牛角，摩斷膚耳。馬無懸蹄，牛無止齒。駱駝無角，奮迅兩耳。”郭茂倩解題引《古今樂錄》說：“梁三朝樂第十六，設俳伎，技兒以青布囊盛竹篋，貯兩矮子，負束寫地歌舞。小兒二人，提脊矮子頭，讀俳云：見俳不語言，俳澀所俳作一起。四坐敬止。馬無懸蹄，牛無上齒。駱駝無角，奮迅兩耳。半拆薦博，四角恭跼。”詞句稍有出入，但顯然是同一來源。可見這類四言歌辭也是散樂俳伎在表演時的詠詞，只是質拙樸素，甚至文理不通。從文詞風格來看，日本伎樂“師子”的詠詞接近江南民間的俳伎類散樂歌辭。

其次，伎樂“師子”的詠詞內容和《樂府詩集》卷五一“清商曲辭八”《上雲樂》歌辭的內容頗有照應之處。郭茂倩解題說：“按《上雲樂》又有老胡

文康辭，周捨作，或云范雲。”下面引出《上雲樂》全文以便與“師子”對照：

西方老胡，厥名文康。遨遊六合，傲誕三皇。西觀濛汜，東戲扶桑。南泛大蒙之海，北至無通之鄉。昔與若士爲友，共弄彭祖扶床。往年暫到昆侖，復值瑤池舉觴。周帝迎以上席，王母贈以玉漿。故乃壽如南山，志若金剛。青眼智智，白髮長長。蛾眉臨髭，高鼻垂口。非直能俳，又善飲酒。簫管鳴前，門徒從後。濟濟翼翼，各有分部。鳳凰是老胡家鷄，師子是老胡家狗。陛下撥亂反正，再朗三光。澤與雨施，化與風翔。覩雲候呂，志遊大梁。重駟修路，始屆帝鄉。伏拜金闕，仰瞻玉堂。從者小子，羅列成行。悉知廉節，皆識義方。歌管悖悖，鏗鼓鏘鏘。響震鈞天，聲若鵷皇。前卻中規矩，進退得宮商。舉技無不佳，胡舞最所長。老胡寄篋中，復有奇樂章。賁持數萬里，願以奉聖皇。乃欲次第說，老耄多所忘。但願明陛下，壽千萬歲，歡樂未渠央。

濱一衛氏早已注目《上雲樂》與伎樂的相似，認爲特別與醉胡有密切關係<sup>[83]</sup>。小野勝年氏認爲老胡和門徒相當於大孤父、大孤兒<sup>[84]</sup>。這問題本文不作詳論，先與“師子”詠詞比較。這首曲辭以四言爲主，雜有六言和七言，末段爲五言。內容爲老胡帶着鳳凰、師子和衆門徒，在歌管伴奏下，前來獻伎上壽，顯然是根據來自西域的雜技藝人獻藝時的詠詞加工而成。從“非直能俳”“前卻中規矩，進退得宮商。舉技無不佳，胡舞最所長。老胡寄篋中，復有奇樂章”等句來看，老胡不僅會俳伎，還會胡舞，以及配合音樂、進退合節的各種表演。所以這首詞應該是老胡以第一人稱爲皇帝祝壽的歌辭，其用意又近似雅舞。採用四言，正是綜合了民間散樂和雅歌的特點。從全辭語言風格的雅俗相間也可以看出作者這一用心，這也是俳伎用四言歌辭的又一例證。以此相參看，日本“師子”的詠詞文辭質拙有不可解處，應出自表演俳伎一類散樂的民間藝人之口。尤其“高祖大臣”一句，直稱皇帝廟號（梁、陳、北齊、隋第一代皇帝的廟號都是高祖），“瑠璃大臣”不明所指。但據《南史》卷七八“海南諸國、西南夷”載，梁朝的海外交流十分廣泛，海南諸國和天竺國多次向梁朝貢獻琉璃器<sup>[85]</sup>。《南史》卷七九說，于闐國於梁天監“十八年，又獻瑠璃罍”。可見“瑠璃”即“琉璃”。那麼這句可能是指來自天竺的師子和來貢獻琉璃的大臣一起來朝。另外，還有一個可能性。“毘婆”是佛教經典裏常見的詞，“毘



婆沙”漢譯成廣解或廣說，指對律論的注釋。“毘婆舍那”漢譯成能見或正見，指正確的直觀。只有“毘婆”不能獨立成意，但可能作為一個美稱使用。“琉璃”為七寶之一，經典裏表示佛教世界的莊嚴。例如前面說過《觀佛三昧海經》中，觀佛的歡喜有如下表現：“衆像坐時大地自然出大白光，如琉璃色白淨可愛，衆白光間百億菩薩白如雪山。”“琉璃”也可能作為一個美稱使用。從內容來看，“師子”詠詞的全辭大意也是自我介紹來自西方，四處周遊，來朝見聖人。就像“老胡文康辭”的縮寫版或者原型，只是不如“老胡文康辭”那樣文采斐然，曲盡形容。此外是以“師子”為第一人稱，佛教色彩也更加濃厚。如果把“師子”詠詞裏的“隨身眷屬”這一句和“老胡文康辭”里“師子是老胡家狗”聯繫起來看，這段詠詞倒像是老胡文康上壽的大段獨白之後，再由“師子”作為老胡隨從進行自我介紹的臺詞。此外，聯繫《隋書》卷一三《音樂志》上所記“三朝樂”來看，《上雲樂》老胡文康辭裏還包含了很多其他伎樂的內容，例如“非直能俳”，指俳伎，梁三朝樂第十六即俳伎；“鳳凰”、“胡舞”與三朝樂第四十四“設寺子導安息孔雀、鳳凰、文鹿、胡舞登連《上雲樂》歌舞伎”相同；而“門徒從後，濟濟翼翼”的描寫和吳樂的另一個曲目“醉胡王”裏胡王帶着許多從人出來的排場也類似，所以濱一衛先生認為《上雲樂》與醉胡有關，也有道理，何況老胡確是“又善飲酒”的。總之，我們認為，周捨的《上雲樂》作為一首文人寫的樂府詩，綜合了當時梁朝伎樂中的好幾種曲目的內容。而這首樂府詩的寫法與梁朝所有的樂府都不同，採用第一人稱的口氣，俳諧的語調，其形式像表演的臺詞，這種寫法當與作者吸取伎樂的表演形式有關：上文所引郭茂倩《樂府詩集》中《伎錄》和《俳歌辭》都是以第一人稱的口氣、滑稽表演的形式所寫的臺詞式的歌辭。而“師子”詠詞的內容和形式更是一個絕好的例證，其敘述的角度、內容的基本框架，顯然與老胡文康辭更為接近。《上雲樂》本由梁武帝創制，今存七首歌辭，都是歌頌神仙的雅詞，與周捨的《上雲樂》完全不同，但其祝禱長壽的基本主旨還是一致的。所以周捨是利用了《上雲樂》的題目，將幾種伎樂的表演融合在一個來自西域的老胡身上，創造了一曲本身也可以當表演臺詞用的樂府詩。明白了周捨詩與梁代伎樂表演的關係，我們就很容易理解其內容和形式的特殊性了。而老胡文康辭後來唯有李白模倣過，或許也與李白對西域樂舞的熟悉有關。這樣看

來，味摩之從吳國所學的“師子”應當就是來自天竺西域、從梁代傳到陳隋的這類散樂。而從南北朝早就流行“師子”，並用於行像導引來看，日本伎樂的“師子”在中國時也完全可能已經用於佛寺供養。

近十幾年來，學術界已經注意到漢魏六朝樂府的表演性，但都只能囿於文本的分析，缺乏具體的實證。如果本文考證和分析可以成立，那麼日本伎樂“師子”可以作為一個實證，說明南朝樂府確有一部分是表演的歌辭。由於南北朝用於供養佛寺的世俗樂舞和佛教樂舞十分盛行，這類樂舞表演時都有詠詞，有的記載下來就成為樂府曲辭。當然出自民間的過於俚俗質拙的詠詞基本上都沒有保存下來，但也有一些內容被文人吸收改造成新的樂府，成為樂府新題的來源，如《伎錄》中的“求祿”與《獨漉篇》，日本伎樂的“師子”與《上雲樂》之間的關係，還是留下了一些蛛絲馬迹供今人查考。如果以後能展示更多的實證，對於進一步探討伎樂和樂府文學的關係乃至戲劇性表演的源起都是有意義的。

#### 注 釋

〔1〕《日本書紀》，岩波書店，日本古典文學大系新裝版，1993年。

〔2〕佐伯有清《新撰姓氏錄的研究本文篇》，東京：吉川弘文館，1962—2001年。

〔3〕《東大寺圖書館藏文明十六年書寫〈聖德太子傳曆〉影印和研究》，日中文化交流史研究會編，櫻楓社，1985年。

〔4〕《教訓抄》作者伯近真，被日本樂人稱為“舞曲之父”，五十七歲（1233）時完成此書。本文用植木行宣校注本（《日本思想大系》23，《古代中世藝術論》所收。卷一至卷十之首用內閣文庫藏本，以下為神田喜一郎藏本）。東京：岩波書店，1973年。原文：“太子傳曰，推古天皇廿年春正月一日，百濟味摩之化來自曰，學吳國得伎樂舞。則安置櫻井村，而集少年令習傳。今諸寺ノ伎樂舞是也。”“古記曰：聖德太子我朝生來シ給テ後，自百濟國渡舞師（味摩子），妓樂ヲ寫シ留テ。大和國橘寺一具，山城國太秦寺一具，攝津國天王寺一具，所寄置也。”“太子奏テ，敕諸氏貢子弟壯子，令習吳鼓，又天下令擊鼓習舞。”

〔5〕阿部泰郎《中世太子傳的伎樂傳來說話》，《藝能史研究》78，藝能史研究會，1982年。

〔6〕大安寺、法隆寺等資財帳見《大日本佛教全書·寺誌叢書一》，佛書刊行會編，1922年。

〔7〕參看觀世音寺資財帳。同注〔6〕。

〔8〕竹內理三編《平安遺文》第九卷，九條家本延喜式背面文書，上野國交替實錄帳，東京堂。

〔9〕關於假面，石田茂作《正倉院伎樂面的研究》，美術出版社，1955年。關於衣服，關根

真隆《奈良朝服飾的研究》附表1，吉川弘文館，1974年。關於鼓擊，筒井英俊校訂《東大寺要錄》，全國書房，1944年。

〔10〕小野功龍《供養舞樂與法會形式的變遷》，《相愛女子大學・相愛女子短期大學研究論集》第12卷第2號，1966年。

〔11〕吉田東伍《日本音樂史的古代》，《史學雜誌》第16編第9、10號，1905年。

〔12〕津田左右吉《伎樂考》，《東洋學報》第五之三，1915年。又載《津田左右吉全集》第10卷，岩波書店，1964年。

〔13〕原田亨一《近世日本演劇的源流》“三、阿國歌舞伎至日本演劇的變遷”章，國史研究叢書第五編，至文堂，1928年。

〔14〕高楠順次郎《奈良朝的音樂—特別有關臨邑八樂》載《史學雜誌》第18編第6號。1915年。

〔15〕田邊尚雄《雅樂和伎樂》，岩波講座日本文學第二十回配本，1931年。

〔16〕井浦芳信《日本演劇史》“二、伎樂”章，至文堂，1963年。

〔17〕鵜飼壬子郎《伎樂面源流小考》（三），《南畫鑒賞》第10卷第11號，1941年。

〔18〕《雅樂》日本的古典藝能第二卷，林屋辰三郎《雅樂的背景》，東京：平凡社，1970年。

〔19〕同注〔13〕。

〔20〕高野辰之《面與狂言》，東京堂，1942年。高野博士在《日本歌謠史》（東京：春秋社，1926年）中提出伎樂是隋代散樂之說。

〔21〕野間清六《日本假面史》“一、伎樂面章”，文勝社，1943年。

〔22〕2000年1月5日朝日新聞晚報，《野村萬之丞的世界》。

〔23〕同注〔1〕。

〔24〕以上諸說均見成澤勝《味摩之的伎樂學習地的檢證——以“くれ（吳）”地的比定為中心》，早稻田大學《演劇映像》42，2001年。

〔25〕《北史》卷九四《高麗傳》。

〔26〕見魏收著《魏書》卷一〇六上《地形志》上。

〔27〕《資治通鑑》卷一五八所說：東魏當時置“上品二十州，次品十州，次品八州，次品二十三州，下品二十一州。時上方事征伐，恢拓境宇，北踰淮汝，東距彭城，西開牂柯，南平俚洞，紛綸甚衆，……其下品皆異國之人，徒有州名而無土地。……五品之外，又有二十餘州不知處所。”帶方縣所屬的南營州在東魏的版圖上就是有名無實的（見譚其驤主編《中國歷史地圖集》第四冊，地圖出版社，1982年。）

〔28〕《北史·百濟傳》，北京：中華書局，1974年。

〔29〕《古事記》，岩波書店，日本古典文學大系新裝版。1993年。

[30] 《日本書紀》卷十四，雄略天皇十一年。

[31] 關於佛教傳日的時期有幾種異說，最近學界據《元興寺迦藍緣並流記資財帳》、《上宮聖德法王帝說》認為是538年。上益田宗《欽明天皇十三年佛教渡來說的成立》，《日本古代史論集》，吉川弘文館，1962年；井上薰《日本書紀佛教傳來記載考》，《日本古代的政治與宗教》，吉川弘文館，1966年；田村圓澄《佛教的傳來》，田村圓澄《日本佛教史1 飛鳥時代》，京都：法藏館，1982年。

[32] 《日本書紀》卷二二：“（推古天皇）十年冬十月，百濟僧觀勒來之，仍貢曆本及天文地理書，並遁甲方術之書也。”

[33] 《印度學佛教學研究》第2卷第1號，日本印度學佛教學會，1953年。

[34] 《唐代音樂歷史研究》（樂制篇）上，序說，東京大學出版會，1960年。

[35] 今據牛龍菲《敦煌壁畫樂史資料總錄與研究》（蘭州：敦煌文藝出版社，1991年）一書中所列各窟伎樂壁畫的資料統計，繪有天窗伎樂的計有北涼272窟、275窟；北魏248窟（以下略去窟字）251、254、257、259、260、431、435窟；西魏249、285、288窟；北周290、294、296、297、299、301、428、430、438、439、442、461窟；隋56、266、278、279、292、302、303、304、314、380、390、394、396、398、402、404、407、416、417、420、423、425、427、433窟。

[36] 《敦煌畫中表現的音樂資料》，《唐代的樂器》，音樂之友社，1968年。

[37] 《大正藏》第50卷，432頁中。

[38] 章巽《法顯傳校注》，上海古籍出版社，1985年，103頁。

[39] 《追溯伎樂淵源》，《佛教藝術》第39號，1959年。

[40] 塚本善隆《敦煌本·支那佛教教團制規》，《石濱先生古稀記念東洋學論叢》，石濱先生古稀記念會編，1958年。

[41] 北涼到隋代各窟中，畫有藥叉力士的計有北魏248、251、254窟，西魏249窟；北周290、428窟。這些力士都在奏樂，有的吹笙，有的擊羯鼓，有的彈琵琶，有的手持橫吹，有的吹法螺，有的吹簫簞。這說明力士是伎樂中的一個角色。“迦樓羅”也是天窗伎樂的組成部分。如《維摩詰經講經文·文殊問疾》第一卷：“螺鈸擊琤撻之聲，音樂嘈囂之曲。……乾闥婆衆，吹妙曲於雲中；迦樓羅王，奏簫韶於空裏。”（羅振玉《敦煌零拾》四，佛曲三種其二，上虞羅氏藏敦煌石室本）又如敦煌卷子《維摩詰經講經文》（S.4571）：“更有迦樓羅衆，奏瑟了了清音，緊那羅王，調玲玲雅樂。簫笛弦管，螺鈸鉞銅，齊聲而贊演宮商，合韻而皆吟法曲。”（《英藏敦煌文獻》影印本第6冊，成都：四川人民出版社，1992年）說明迦樓羅是伎樂隊裏的演奏者。

[42] 原卷S.2614，甲卷P.2319。

[43] 同注〔6〕。

[44] 關鼎《Panchaturya、Panchavadya和我國的伎樂》，《音樂藝術》第41號，音樂之友社，

1983 年。

〔45〕筒井英俊校訂《東大寺要錄》，全國書房，1944 年。

〔46〕關鼎注〔44〕論文。林謙三《伎樂》，《大和文華》第 8 號，大和文華館出版部，1952 年。

〔47〕《日本古典全集》所收《信西古樂圖》，日本古典全集刊行會，1927 年。

〔48〕同注〔12〕。

〔49〕同注〔44〕。

〔50〕據林謙三說，奈良時代日本一共有六種細腰鼓用於外來樂的演奏，後來幾乎都衰落了，只有三元鼓繼續用於高麗樂。見《東亞細亞樂器考》細腰鼓種種相，カワイ樂器，1973 年。

〔51〕同注〔50〕。

〔52〕同注〔35〕。

〔53〕見牛龍菲《敦煌壁畫樂史資料總錄與研究》下卷樂器篇。

〔54〕關於十部伎的樂器組成，見岸邊成雄《唐代樂器的國際性》，《唐代的樂器》。關於毛員鼓、都曇鼓見注〔50〕林論文。

〔55〕《南史》卷七九“西域諸國”條說，高昌國在“梁大同中，子堅遣使獻鳴鹽枕、蒲桃、良馬、氍毹等物”；滑國“自魏晉以來，不通中國，至梁天監十五年，其王厭帶夷栗陀始遣使獻方物”；“呵跋檀、周古柯、胡密丹等國，並滑旁小國也。……普通元年，使使隨滑使來貢獻方物”；白題國王“普通三年，遣使獻方物”；“龜茲者，西域之舊國也，自晉渡江，不通。至梁普通三年，王尼瑞摩珠那勝，遣使奉表貢獻”；“于闐者西域之舊國也，梁天監九年，始通江左，遣使獻方物”；渴盤陀國“梁中大同元年始通江左，遣使來貢獻”，且末國“梁普通五年，始通江左，遣使來貢獻”；連波斯國也是“梁中大通二年，始通江左，遣使獻佛牙”。

〔56〕見《大日本佛教全書·寺誌叢書》一，佛書刊行會編，1922 年。

〔57〕同上。

〔58〕同上。

〔59〕同上。

〔60〕內閣文庫本。

〔61〕石田茂作《正倉院伎樂面的研究》，美術出版社，1955 年。

〔62〕《伎樂考》，《東亞音樂論叢》，山一書房，1933 年。

〔63〕同注〔39〕。

〔64〕同注〔10〕。

〔65〕載《龍谷史壇》第 55 號，1965 年。

〔66〕同注〔13〕。

[67] 同注 [34]。

[68] 《漢書》卷二五《郊祀志》。

[69] 如鄭樵《通志》卷四二“禮一”載，西漢武帝時“亳人謬忌曰：天神貴者太一，太一佐曰五帝。”東漢建武二年祭天設圓壇，“天地位其上，皆南面西上，其外壇上爲五帝位”。西晉泰始二年甚至“詔定郊祀南郊宜除五帝之座，五郊同稱昊天上帝，各設一座而已”。南齊時“祀天皇大帝於壇上，以皇考太祖文帝配文帝天文從祀”，又如北周“以其先炎帝神農氏配昊天上帝於其上，五方上帝天文並從祀”。

[70] 《舊唐書》卷二二《禮儀志》二。

[71] 《舊唐書》卷四三《職官志》，又見卷二四《禮儀志》四。

[72] 載《唐研究》第6卷，2000年。

[73] 林謙三《伎樂曲研究》，《南都佛教》第8號，1960年。收錄於《雅樂—古樂譜解讀》，音樂之友社，1969年。

[74] 同注 [16]。

[75] 同注 [65]。

[76] 守屋美都雄譯注《荊楚歲時記》，東京：平凡社，東洋文庫324，1978年。

[77] 《東觀漢記校注》，鄭州：中州古籍出版社，1987年，113頁。

[78] 中村禎里《獅子》之條《歷史學事典》第3卷《かたちとしるし（形狀與標示）》，弘文堂，1995年。

[79] 《動物設計——從西到東》，古代東方博物館，東京，1996年。

[80] 秋山光文《印度所見獅子的表現》，載《民族藝術》11，1995年。

[81] 《宋書·樂志》，北京：中華書局，1974年。

[82] 《樂府詩集》卷五四“清商曲辭三”，北京：中華書局，1979年。以下引用該書版本相同。

[83] 濱一衛《伎樂源流考》，《中國文學報》第9號，1962年。此文擴充收錄於《日本藝能的源流》，角川書店，1968年。

[84] 同注 [39]。

[85] 《南史》卷七八“海南諸國、西南夷”載，梁“天監初，其王（天竺國）屈多遣長史竺羅達奉表獻琉璃唾壺、雜香、古貝等物”；丹丹國於梁大同元年“遣使獻金銀、琉璃、雜寶、香藥等物”；婆利國於梁普通三年“其王頻伽復遣使珠智獻白鸚鵡、青蟲、兜鍪、琉璃器、古貝、螺杯、雜香藥等數十種”。此類記載不見於中國周邊其他國家，而且集中於梁代。

**“The Lion” of Japan’s *Kureno gaku* and the *Yuefu* of  
the Southern Dynasties**

Ge Xiaoyin and Tokura Hidemi

**Summary**

The *Kureno gaku* (or *Kureno utamai*) 吳樂 was the music and dance that was passed to Japan by a monk of Paekche 百濟 in the beginning of the seventh century. This paper discusses that the fact that the *Kure* meant the Eastern Jin and the Southern Dynasties in China. Another name of the *Kureno gaku* was “Vadya (or Turya),” because it provided for the temples, but it included the common music too. “Lion” was a dance in the *Kureno gaku*. This paper discusses the relationships among the “Lion” dance, the poem *Shangyun yue* 上雲樂 in the *Yuefu* 樂府 of the Southern Dynasties, and the “*Wufang* lion dance” 五方獅子舞 of the Tang Dynasty.



## 岑仲勉《補僖昭哀三朝翰林學士記》正補

傅璇琮

唐代翰林學士，與唐代科舉，都是研究唐代士人生活與社會文化的重要課題，自上世紀 80 年代以來，已多受學界關注，並陸續有研究成果問世。就史料來說，唐代翰林學士較唐代科舉，有一優點，即保留的原始材料較多。唐代登科記，在唐代本是歷年就有，在中唐穆宗長慶（821—824）前，就纂編有十幾種，均係私人所編，後宣宗大中十年（856）還下令編撰官修登科記，成書十三卷。可惜，這些登科記後都佚失，清道光時徐松著《登科記考》，只能從唐宋時期的史書、文集、筆記、類書中，輯集有關資料（參拙著《唐代科舉與文學》第一章《材料敘述：唐登科記考索》，陝西人民出版社，1986 年）。唐代翰林學士創建於開元二十六年（738），玄宗一朝學士並不多，只八人，但已受到社會的重視。杜甫於天寶前期曾有《贈翰林張四學士垞》一詩（仇兆鰲《杜詩詳注》卷二），稱“天上張公子，宮中漢客星”。因學士院在宮內，靠近君主，故杜甫認為猶如天上客星，極贊其地位之親高。也正因此，德宗時翰林學士韋執誼，就特撰有《翰林院故事》，把玄宗朝起的翰林學士姓名，及入院、出院所帶的官銜，都逐一記錄。此書雖撰於貞元二年（786），但後來仍有人繼續著錄，直至憲宗元和末。但韋氏所記，僅有姓名、官銜，未記入、出的年月。後就有元稹《承旨學士院記》、丁居晦《重修承旨學士壁記》，補記有年月日，且丁氏所記，直至晚唐懿宗咸通十五年（874）。當然、韋、元、丁三家所記，也間有疏失，如人名漏略，年月錯誤，官銜不當，等等，但這三書仍從總體上提供自開元盛唐至咸通晚唐一百三十餘年的翰林學士名錄，這是唐登科記

佚失所不能比的。

遺憾的是，唐代自僖宗朝起，進入連續兵亂時期，京師長安更疊遭破壞。這樣，僖宗、昭宗、哀帝三朝（874—907），三十餘年間，就沒有翰林壁記，成爲一個空段。20世紀三四十年代間，前輩唐史學家岑仲勉先生就毅然下決心廣輯資料，將這空段補起來，撰有《補僖昭哀三朝翰林學士記》（原載《歷史語言研究所集刊》第十一本，1943年，後編列於《郎官石柱題名新考訂》，上海古籍出版社，1984年）。這篇四萬餘字的長文考出僖宗朝二十人，昭宗朝三十人，哀帝朝四人，除有三人重見，共檢考出五十一位翰林學士姓名及入院、出院的時間，這是很不容易的。如僖宗時徐彥若，雖兩《唐書》有傳，且在昭宗朝曾居相位，但兩《唐書》本傳卻無一字提及其爲翰林學士，岑仲勉先生（按以下均簡稱岑氏）就從五代時劉崇遠所作的筆記《金華子雜編》，考出其於乾符、光啓間爲翰林學士。岑氏涉及的面很廣，如從《唐摭言》考出王彥昌，從《桂苑筆耕集》考出侯飴，從《冊府元龜》考出封渭，同時更多情況則從《文苑英華》、《全唐文》所載的制文檢尋出綫索。這樣，使我們對唐代翰林學士的研究，有一個完整的史料結構。前輩學者這種學術奉獻和沉潛功力，確令人敬欽。

但可能限於各種客觀條件，岑氏在考索中，仍有所疏失。有些是明顯的疏忽，如昭宗朝楊注，岑氏簡略地謂：“注，《舊唐書》卷一七七附見其父收傳。”實則《舊唐書·楊收傳》明確記楊收有三子：鑒、鉅、鱗；收又有弟嚴，嚴有子二：涉、注。《新唐書》卷一八四《楊收傳》與卷七一下《宰相世系表》所載均同。又如昭宗朝吳融，岑氏有援引其所撰制文《授孫德昭安南都護府充清江軍節度使制》，此處“清江”應作“靜海”（參郁賢皓《唐刺史考全編》卷三一，安徽大學出版社，2000年）。除這些簡略而明顯疏忽外，在考索中還有好幾處誤失或缺漏。鑒於岑氏此文對研究唐末三朝翰林學士頗有參考價值，且其所考也多爲人援引，爲更準確掌握這三朝翰林學士史事，今特作此正補，謹供文史學界參閱並指正。

二

岑氏有時所考，未細核原文，只從文題匆促作出誤斷。

如列爲僖宗朝翰林學士鄭延昌，《新唐書》卷一八二有傳，記其於懿宗咸通末進士登第後，即在鄭畋鳳翔幕府。《新唐書》本傳接云：“（鄭）畋再秉政，擢司勳員外郎、翰林學士。”據《新唐書》卷六三《宰相年表》，鄭畋於僖宗中和元年（881）六月拜相，並兼京城四面行營都統，十一月罷爲太子少傅、分司東都；二年二月，又爲司空兼門下侍郎同中書門下平章事，三年七月又罷爲檢校司徒、守太子太保。《通鑑》卷二五四、二五五所記同。時僖宗因黃巢兵據長安，就一直屯駐於蜀中，鄭畋也當由鳳翔至成都，居相位。《新唐書》鄭延昌傳既云“畋再秉政，擢司勳員外郎、翰林學士”，則當於中和二年二月鄭畋又任宰相時，即被推薦爲學士，並以司勳員外郎入。

但岑氏據《文苑英華》卷三八二所載劉崇望《授翰林學士鄭延昌守本官兼中書舍人制》，判定鄭延昌爲光啓初（885）入，其所據爲劉崇望任翰林學士的時間爲光啓二年（886）至文德元年（888），其所草擬的制文即在此期間，因此推斷爲光啓元年入院，至二年末又加兼中書舍人。這看起來似有所據，但實際上卻未細研制文原意，以致與事實本身不合。

按劉崇望此制，《文苑英華》卷三八二、《全唐文》卷八一二均載，文云：“勅：以爾影纓著稱，夢筆爲文，富以美才，披其禁闥。典由中之詔，成布下之言，方謂得人，雅當入侍。蓋聞羊祜謀議，是草皆焚；周仁重厚，其言不泄。親近之地，慎密爲先，爾既不能，何爽居外。西省亦吾教誥之地，戒之可矣。可依前件。”應當說，此制的含義是很明顯的。文中先是贊譽其文采，故云“方謂得人，雅當入侍”。但翰學之地，當以“慎密爲先”，而鄭延昌卻於此“不能”，於是只好“居外”。“西省”即中書省之別稱，也就是爲了照顧，還是使其任中書舍人。這就是說，此篇制文乃使其出院，而並不是使其在任翰林學士期間又兼中書舍人。岑氏未研文義，故所作的判斷與事實相反。

又，如前所述，鄭延昌爲鄭畋再任宰相時推薦入院，而鄭畋又由於當時的人事原因，於第二年（即中和三年）二月罷相，則鄭延昌可能受此影響，也於

中和三年二月後出院。這還可舉一佐證，即僖宗因廣明元年（880）十二月黃巢入據長安，出奔至成都；中和三年四月，唐軍收復長安，但僖宗在成都仍再停留一年多，於光啓元年正月纔啓程離蜀返京。宋黃休復《益州名畫錄》卷上《常重胤》條記僖宗返回前，令重胤寫其真容及隨從文武臣寮於成都行宮中和院，其遣從臣寮有記其姓名及官銜，當時記翰林學士的，有樂朋龜等五人，並無鄭延昌。由此可見，光啓元年前一年即中和四年年底，鄭延昌已不在翰林學士任，這與上述他因受鄭畋於中和三年二月罷相之牽連而出院相合。由此可見岑氏僅據劉崇望《授翰林學士鄭延昌守本官兼中書舍人制》而定於光啓初入，不確。

又，岑氏在考另一翰林學士崔凝時，也引及劉崇望另一制文《授中書舍人崔凝、右補闕沈仁偉並守本官充翰林學士制》。如前所述，他已提及劉崇望任翰林學士在光啓二年末至文德元年，而此爲崔凝、沈仁偉始授翰林學士的制文，那就是崔、沈之任翰林學士只能在光啓二年末以後，但前已提及的《益州名畫錄》卷上，光啓元年前的中和四年末記於中和院壁上，已有翰林學士崔凝、沈仁偉之名。岑氏倒是注意到這時間衝突的，因此曾提出：“豈凝及仁偉之制非崇望所爲而《英華》誤署其名。”但這裏僅提疑問，未作進一步考索，而在記述鄭延昌時，卻又排除這一疑義，肯定劉崇望作制在光啓二年。今查《新唐書》卷六〇《藝文志》四，著錄有劉崇望《中和制集》十卷，明確定其所作制文乃在中和年間，非光啓時。這就可以佐證，前所提及的劉崇望所作授鄭延昌、崔凝、沈仁偉等翰林學士制文乃作於中和時，他可能在蜀任司勳、吏部員外郎時又兼知制誥，故可起草制文，且數量也不少，北宋前期尚存有十卷。這些，岑氏都未考及。

另一例，關於趙光逢。趙光逢爲昭宗時翰林學士，新舊《唐書》、新舊《五代史》皆有傳。《舊唐書》卷一七八本傳記其爲僖宗乾符五年（878）登進士第，登第後曾出爲外鎮幕府，後入朝，“歷禮部、司勳、吏部三員外郎，集賢殿學士，轉禮部郎中。”按充職於集賢殿學士，官階需在五品以上，尚書諸司員外郎爲從六品上，只能爲“直集賢殿學士”，這裏《舊傳》當缺一“直”字，惜中華書局點校本未校出。

《舊傳》接云：“景福中，以祠部郎中、知制誥，尋召充翰林學士。”景福

爲昭宗立朝後第三個年號（890—891）。但岑氏又另引黃滔《趙員外啓》（《全唐文》卷八二四），謂此書啓中有三次稱趙光逢爲員外、學士，則趙光逢當由員外郎入，《舊唐書》只提“祠部郎中”，當爲“從略”，即《舊傳》漏略趙光逢先由員外郎入，後遷昇爲郎中。這又是岑氏未細讀原文誤作判斷。按黃滔《啓》中有云：“伏以曦轡流輝，已侵窮臘，禹門飛浪，即到登時，莫不禹多士之精誠，佇有司之新命。”按唐代進士、明經等常科考試，一般在年初進行，但各地州府所貢的舉子在秋冬之際（最遲在十月）即陸續集中於京都，作報到及行卷、求薦等活動（參拙著《唐代科舉與文學》第四章《舉子到京後活動概況》）。黃滔此處所述的“已侵窮臘”、“即到登時”，當是他作爲應試的舉子，已在京師，快到年底，表現一種期望登榜的心理。從這封書啓中所述，他曾見到過這位趙員外、學士：“近者面獲起居，親叨然諾，自歸旅舍，徹坐寒宵。”

問題是，黃滔曾多次應試不第，最終登第年在昭宗乾寧二年（895）。如果此篇《趙員外啓》在此次登第前所寫，則當在乾寧元年冬，而此時趙光逢已爲翰林學士承旨、兵部侍郎（參見《舊唐書》卷二〇上《昭宗紀》乾寧二年三月），這就與稱員外不合。據前所引《舊唐書》本傳記載，趙光逢自僖宗於光啓元年返京後，歷任太常博士，禮部、司勳、吏部三員外郎，並兼直集賢殿學士，即當僖宗末、昭宗初。黃滔這一《趙員外啓》，也當在這一期間，其稱學士者，並非指翰林學士，而是指直集賢殿學士，與時任員外郎相合。唐時如只稱學士，不一定即爲翰林學士，如黃滔另有《寄同年崔學士》詩（《全唐詩》卷七〇五），此即作詩寄其同年登第者崔仁寶（見徐松《登科記考》卷二三），而崔仁寶未曾爲翰林學士。因此不能僅據黃滔《趙員外啓》中稱員外、學士，而斷定趙光逢爲自員外郎入。《舊唐書》本傳明確記述，趙光逢由員外郎入，後遷禮部郎中，又轉祠部郎中、知制誥，這纔入爲翰林學士。岑氏這也是未研文意而致誤斷。

另一例，張玄晏。張玄晏，兩《唐書》無傳，《新唐書》卷六〇《藝文志》四著錄《張玄晏集》二卷，稱其爲“昭宗翰林學士”。岑氏在考述中援引錢珣《授右司郎中張玄晏翰林學士制》（《文苑英華》卷三八四），又據錢珣《舟中錄序》，確定其任中書舍人在乾寧二年（895）十一月至光化三年（900）六月，也就是作此制文的時段。具體而言，此制文中有“吾越在關輔，不遑燕居”，

乃指唐昭宗因避鳳翔兵逼，出駐華州，時在乾寧三年七月，至光化元年一月，因謂此“當是乾寧、光化間昭宗幸華州時之制”。這是對的。但岑氏不顧錢珣制文稱張玄晏爲右司郎中，而據張玄晏自己所作的《謝奉常僕射啓》中所云“伏奉敕命授尚書駕部員外郎、知制誥，依前充職者”，而定張玄晏爲自員外郎充，這卻不確。

按《全唐文》卷八一八載有張玄晏好幾篇書啓，其中有《未召試前與孫相公啓》，此孫相公爲孫偓。據《新唐書》卷六三《宰相年表》，孫偓於乾寧二年十月入相，四年二月罷相，這正與張玄晏入爲翰林學士時段相合。張玄晏當在正式入院前須先考試（此可參韓偓《金鑾密記》，見《說郛》卷四），在試前乃先上書給宰相孫偓，對孫“許與之恩言”、“提拔之隆旨”，深表感恩之情：“信懷感激之心，冀竭效酬之節。”另有一篇《謝時相啓》則是考試入院後又對宰相致謝：“某今日伏奉聖召，伏蒙聖慈令充職翰林者。”而岑氏所援引的《謝奉常僕射啓》，則應爲入院後歷經數月又改官職所上，中有云：“尋過津涯，每慚覲冒，孰謂纔踰累月，又陟華資，南宮秩換其詞司，西掖名參於演綽。”應予注意的是，張玄晏另有一《謝時相啓》，這一《謝時相啓》，與前所述及的《謝時相啓》，應當說對象相同，而時間不同，前所述及的《謝時相啓》是剛入院所表示的謝意，此一《謝時相啓》，乃云：“顧惟鯁淺，尋過津涯，忽自秋而徂冬，每素飧而尸祿。”此云自秋至冬，與《謝奉常僕射啓》所謂“纔逾數月”相合，且這兩封書啓都有“尋過津涯”同一詞語。可見這一《謝時相啓》又與《謝奉常僕射啓》爲同時所作。這一奉常僕射，據郁賢皓、胡可先合著《唐九卿考》（中國社會科學出版社，2003年）頁108所記，爲乾寧三、四年間任太常卿的孫儲，而孫儲又爲孫偓親兄。可見張玄晏乃於入院後數月，即自秋至冬，又上書給宰相孫偓，及孫偓之兄時任太常卿、檢校右僕射的孫儲，乃在院期間遷昇官銜而致謝意。可以注意的是，《全唐文》所載的此篇《謝時相啓》，即云：“某伏奉今日敕，授尚書駕部郎中、知制誥，依前充職者。”而岑氏所引即與此《謝時相啓》同時撰寫的《謝奉常僕射啓》，卻云：“某伏奉敕命，授尚書駕部員外郎、知制誥，依前充職者。”此一爲駕部郎中，一爲駕部員外郎，同時所寫，則必有一誤，而岑氏則兩者並存，歸納爲張玄晏於乾寧三年秋先爲駕部員外郎，於此年冬又改爲駕部郎中。今查《文苑英華》卷六五三，亦載有

張玄晏這篇《謝奉常僕射啓》，則作：“某伏奉敕命，授尚書駕部郎中、知制誥，依前充職者。”《全唐文》依據《文苑英華》錄入，但誤將“駕部郎中”改爲“駕部員外郎”，岑氏僅據《全唐文》，未再核《文苑英華》，故致誤斷。應當說，據錢珣制文，張玄晏於乾寧三年，由右司郎中入爲翰林學士，至同年冬，又改爲駕部郎中，不過又新加知制誥，這就與《謝奉常僕射啓》所謂“纔逾累月，又陟華資，南宮秩換其詞司，西掖名參於演綽”相合：即右司郎中、駕部郎中均屬尚書省，也就是同處“南宮”，所謂秩換，也就是均爲郎中，官秩均爲從六品上，故僅云“換”；至於“西掖”，則喻中書舍人，知制誥乃爲中書舍人之前階，也可爲中書舍人之別稱。

又，從張玄晏這幾篇書啓中，可以提供給我們一個思考，即前些年，有關唐代翰林學士研究的論著，有些過分強調其所謂“內相”的地位與作用，認爲翰林學士的實際職能已超過外廷宰相，而在晚唐，又與宰相、樞密使（即宦官）共同形成三大機構的中央政權。實際上，即使在翰林學士創建階段唐玄宗時，有幾位學士也是靠宰相楊國忠提拔、召入，並一直依附於楊國忠的；晚唐更是如此，張玄晏與前所記述的鄭延昌就是明顯的例子。又如《通鑑》卷二五四載，中和元年（883）正月，僖宗因黃巢進兵關中，倉皇出奔，“時百官未集，乏人草制，右拾遺樂朋龜謁田令孜而拜之，由是擢爲翰林學士”。田令孜就是當時掌有兵權的宦官。晚唐僖宗、昭宗兩朝，好幾位翰林學士都是因附結宦官而擢遷的。這都值得我們思考，對唐代士人的政治趨向作求真務實的研索。

另一例，盧說。盧說，兩《唐書》無傳。岑氏就錢珣所作《翰林學士兵部侍郎盧說妻博陵郡君崔氏進封博陵郡夫人制》（《文苑英華》卷四一九），提出盧說曾爲翰林學士、兵部侍郎。又錢珣任中書舍人爲乾寧二年十一月至光化三年六月，岑氏再據盧說僅存一文《授馬殷湖南節度使制》（《文苑英華》卷四五八），斷定盧說爲昭宗乾寧末入爲翰林學士，後歷任兵部侍郎。按《文苑英華》所載此制，其題實爲《授李思敬馬殷湖南節度使制》，《全唐文》卷八二一同。岑氏則將此題僅錄馬殷一人，漏“李思敬”之名。不過他在論述中還是考及李思敬，但文意不清，當據《文苑英華》所載制文的文題，將李思敬與馬殷同任湖南節度使來考，認爲兩《唐書》本紀與《通鑑》所記互異，未能有確切的把



握，但仍據此制，定盧說於乾寧末入院。

按《通鑑》卷二六〇，乾寧三年三月，“保大節度使李思孝表請致仕，薦弟思敬自代，詔以思孝爲太師，思敬爲保大留後”；同年九月，即“以保大留後李思敬爲節度使”。這是李思敬事。《通鑑》於同年九月又載：“以湖南留後馬殷判湖南軍府事”。關於湖南事，《舊唐書》卷二〇上《昭宗紀》有較詳的記載：同年（即乾寧三年）四月，“湖南軍亂，殺其帥劉建鋒，三軍立其部將權知邵州刺史馬殷爲兵馬留後”。由此，則可知，乾寧三年四月，湖南軍亂，其主帥、湖南節度使劉建鋒被殺，部將推奉馬殷爲兵馬留後，至同年九月，朝廷正式任命其判湖南軍府事，也就是實際任爲湖南節度使。按保大節度使治鄜州，唐時屬關內道，即在陝中。由此可見，盧說此制，所任實爲二人，一在北，一在南，稱保大爲“束神京襟帶”，稱湖南爲“扼衡越咽喉”，非常清晰。其叙李思敬，制中稱“有以難兄告老，瀝懇以聞，俾偕內舉之誠，爰頒試守之命”，即乾寧三年三月保大節度使李思孝表請致仕，薦其弟思敬，乃授以爲保大留後。後叙馬殷，稱：“有以元戎殞喪，軍俗上陳，言其以得士心，可使爲帥，姑徇人欲，爰假武符”，也與該年四月湖南事合。制文在叙上述事後，一稱“或曾未半替”，一稱“或始逾星紀”，即不到半年，至九月，各授正職。由此可以考定，此制當撰於乾寧三年九月，因二人同任節度使，故可在同一制文中頒發，這在唐代制文中常有。由此，則其制題實應爲《授李思敬保大節度使、馬殷湖南節度使制》，此當爲《文苑英華》漏略，岑氏未注意於此。而且乾寧紀年爲894—898，共五年，盧說既於乾寧三年九月已撰有制文，則其入院當更在此前，故岑氏斷其爲乾寧末入，也不確。

### 三

這裏再舉數例，正補其誤斷和缺漏。

昭宗時翰林學士薛貽矩，新舊《唐書》無傳，新舊《五代史》卻有傳。據有關記載及岑氏所考，薛貽矩曾兩次入院，先是於昭宗乾寧元年由起居舍人入，於乾寧二年七月出，後又於同年冬以中書舍人入，在職期間歷戶部、兵部侍郎，並爲學士承旨。此後，據《舊唐書》卷一七七《崔胤傳》，時任宰相的

崔胤，與朱全忠交結，操縱朝政，排斥異己，貶陸扆爲沂王傅，王溥爲太子賓客，又貶出翰林學士三人，即薛貽矩夔州司戶，韓偓濮州司戶，姚洎景王府咨議。岑氏在叙及薛貽矩貶夔州司戶時，引有吳融《送薛學士赴任峽州》及貫休《送薛侍郎貶峽州司馬》二詩，應當說這是研究唐代翰林與文學的很好材料，但岑氏謂：“唐無峽州，有硤州”，因認爲薛是貶硤州，《舊唐書·崔胤傳》所謂貶夔州有誤，或“後來累貶”，即先貶硤州，後貶夔州。岑氏所謂唐無峽州，並無論證，實則著於中唐時李吉甫的《元和郡縣圖志》，後傳世整理本《闕卷逸文》卷一就有峽州，州內並有夷陵縣、西陵峽等（見賀次君點校本，中華書局，1983年），與貫休詩“夷陵山水稱閑游”合。《新唐書》卷四〇《地理志·山南道》，也有峽州夷陵郡。《全唐詩》卷五八八又有李頻《峽州送清徹上人歸浙西》，李頻也爲晚唐人。因此不能說唐無峽州。夔州與峽州鄰近，故吳融、貫休所送詩均概稱峽州。

另，杜曉是昭宗後期的翰林學士，爲僖宗時翰林學士杜讓能子，《新唐書》卷九六《杜讓能傳》曾略有記，但未記其曾爲翰林學士。《舊五代史》卷一八、《新五代史》卷三四則有杜曉傳，所記較詳。據新舊《五代史》本傳，杜曉早年仕宦曾得到宰相崔遠的扶助，很可能其入爲翰林學士，也由崔遠的推薦。也正因此，《舊五代史》本傳云：“及崔遠得罪，出守本官。”按據《通鑑》卷二六五，天祐二年（905）五月，當時的宰相柳璨，“持朱全忠之勢，恣爲威福”，排斥異己，就貶崔遠爲萊州刺史；六月，崔遠等又被迫自盡而死。岑氏據此，即謂杜曉“（天祐）二年五月，出守本官”，後即不叙，似杜曉於唐末即再未入朝。實際上，《舊五代史》本傳接云：“居數月，以本官知制誥，俄又召爲學士，遷郎中充職。”這就是說，杜曉於天祐二年秋冬，又入爲翰林學士，並由員外郎昇爲郎中，仍在職。岑氏只記其天祐二年五月出院，未再核《舊五代史》，故有缺漏。

李磻，岑氏曾於僖宗朝、昭宗朝兩次記其入院，是。按李磻於僖宗後期曾任翰林學士，後辭歸華陰。《舊唐書》卷一五七本傳接云：“王鐸鎮滑臺，杖策詣之。鐸表薦於朝，昭宗雅重之，復召入翰林爲學士。”據此，則李磻於昭宗時再入，乃由王鐸所薦。而據《舊唐書》卷一九下《僖宗紀》，王鐸爲滑州刺史、鄭滑觀察處置使，在中和元年七月至四年十一月又改爲滄州刺史，而中和

年間李磎正在淮南高駢幕府，不可能又至北方向王鐸求薦。且《舊紀》又載，中和四年十二月，新除滄德節度使王鐸爲魏博節度使樂彥禎所殺，《通鑑》卷二五六同。中和四年距昭宗即位，尚有四年，王鐸怎麼可能向昭宗推薦李磎，李磎因而又入爲翰林學士呢？《舊傳》此處所記顯誤，但如不予考核，很可能就以爲李磎之所以能於昭宗時再次入院，乃因地方節鎮王鐸所薦。岑氏於此忽略，故本文借此予以補正。

#### 四

岑氏考述時，有時未注意考核較早的出處。這裏擬舉數例，並加論證。

侯翻，兩《唐書》無一字有記，岑氏就崔致遠《桂苑筆耕集》卷四《與翰林侯翻學士書》，考出僖宗中和二年時有翰林學士侯翻，這是很難得的。按此時僖宗因避黃巢兵，尚居於蜀中成都；新羅人崔致遠時在淮南高駢幕府，代高駢致書與侯翻，感謝所草的制文。岑氏又接引《益州名畫錄》卷上《常重胤》條，記僖宗於光啓元年正月離蜀前中和院壁上有翰林學士中書舍人侯翻（關於《益州名畫錄》所載中和院畫像及記姓名事，已見前引）。岑氏即謂：“據此知翻在中和、光啓間以中舍充學士”；但又云：“至何時，何官出，他無可考。”

其實，關於侯翻事，還另有材料可加補證。五代後期孫光憲所撰《北夢瑣言》，就記有兩條。其書卷五《淮浙解紛詔》，有云：“唐僖宗皇帝，蒙塵於蜀，朝士未集，缺人掌誥。樂朋龜、侯翻輩雖居翰林，而排難解紛之才，非所長也。高太尉鎮淮南，擁兵不進，與浙西周寶不睦，表章遞奏，各述短長。朝廷欲降詔和之，學士草制，殊不愜旨。”此處明確記述唐僖宗在蜀時有翰林學士樂朋龜、侯翻。樂朋龜，《新唐書·藝文志》四，有著錄其文集，並明載其爲“僖宗翰林學士”。而僖宗在蜀時翰林學士未有兩個姓侯的，且《北夢瑣言》此處所記樂朋龜、侯翻所草制文，即與高駢在淮南之事有關，可見侯翻、侯翻實爲一人。《北夢瑣言》卷五另有《符載侯翻歸隱》條，又記侯翻爲成都人，“僖皇播遷，擢拜中書舍人，翰林學士”；但後“僖宗歸闕，除郡不赴，歸隱導江別墅”；此後王建鎮蜀，建立地方政權，又聘侯翻，“屈致幕府”。由此可見，《益州名畫錄》卷上所記中和院壁上雖尚有侯翻之名，但據嚴耕望《唐僕尚丞

郎表》卷六所考，此畫之作實在中和四年九十月間。也就是說，中和四年九、十月間僖宗即將離蜀，將隨駕在蜀的文武臣寮姓名記於壁上，此時侯翮尚在；但僖宗於第二年即光啓元年正月啓程，侯翮則在此前辭職留蜀，後即在王建幕府。這就可以補岑氏所謂何時、何官出院之無考。又，清吳任臣《十國春秋》卷四四“前蜀諸臣列傳”，也有侯翮專傳，所據即《北夢瑣言》所載。至於其名，翮、翮，何者爲是，則俟考。

又如沈仁偉，兩《唐書》也無一字記載，岑氏援引趙崇望《授中書舍人崔凝、右補闕沈仁偉並守本官充翰林學士制》，又據《益州名畫錄》卷上中和院壁寫真，考出沈仁偉約僖宗年間爲翰林學士，是。但趙崇望所撰制文中有“三代絲綸，一門冠蓋，不墜其業者，伊仁偉有之”，岑氏只云“考唐代沈氏兩代翰林知制誥者唯傳師、詢父子爲然”，未提及沈仁偉。確實，新舊《唐書·沈詢傳》，都未提及沈詢有子。今查《北夢瑣言》卷五《沈蔣人物》條，記有沈詢，並特爲加注：“沈詢子仁偉，官至丞郎，人物酷似先德，所謂世濟其美。”（上海古籍出版社《唐五代筆記小說大觀》本，2000年）這就可與《元和姓纂》卷七參證。由此即可補證趙崇望制文中“三代絲綸，一門冠蓋”。

與此有聯繫，應查核較早出處的，還有昭宗時翰林學士令狐渙。按令狐渙，爲令狐楚孫，令狐綯子，其事附見於《舊唐書》卷一七二、《新唐書》卷一六六《令狐楚傳》。但兩《唐書》均未記令狐渙任翰林學士事，岑氏就清徐松《登科記考》卷二四大順二年（891）進士登第者羅衮名下，檢出《永樂大典》所引《臨邛續志》，記有“蜀先主致書於翰林令狐學士”，由是考析此令狐學士爲令狐渙。這當然是一條好綫索，但實際上記羅衮及令狐渙此事，較早者爲《北夢瑣言》，即其書卷五《羅衮不就西川關》條。《永樂大典》所引《臨邛續志》，當纂修於元、明際，則其所載此事當即承襲此前三四百年的《北夢瑣言》。

我們對某一事作判斷，確應多查資料。如昭宗時翰林學士楊鉅，著有《翰林學士院舊規》，這也是唐人所著有關唐翰林學士一部很好史料書，後編入於宋洪遵《翰苑群書》。但岑氏提及洪遵曾有說，謂有一本記此書爲李愚作，並引《舊規》內所記：“契丹書頭云，敕契丹王阿保機”，進而論述，謂阿保機是遼太祖名，其稱王（帝）始天祐四年，直至後唐明宗天成元年（924）乃卒，

而李愚於五代後唐時爲翰林學士，岑氏乃云：“其書與（李）愚完全無關，亦未愜當。”即楊鉅作此書當在唐末任翰林學士時，不可能記有遼王阿保機，此書有可能爲五代後唐時翰林學士李愚所作。

按楊鉅附見於兩《唐書·楊收傳》後，所記甚略，《舊唐書》傳所記，甚至謂“從昭宗東遷，爲散騎常侍，卒”。按昭宗由於朱全忠所迫，於天祐元年正月由長安遷移洛陽，當年八月即被害。由此，則楊鉅當即卒於唐末天祐年間。且岑氏又謂楊鉅此書所記，其標明時日最晚者爲天復三年（903）七月二十一日，則與所記“契丹王阿保機”不合。這看起來似有一定道理，但《舊唐書》傳所記實有誤。今查《全唐文》卷八一九有楊鉅所作《唐御史裏行虞鼎墓誌銘》，文中稱虞鼎生於會昌元年，卒同光元年，年八十三。文中又記虞鼎卒前曾囑其子請楊鉅爲作墓誌，鉅在文後云：“況鉅與公同年，知公爲最深，銘安得而辭耶？”此所謂同年，按唐登科通例，乃同年登進士第者，墓誌特別標出虞鼎“登咸通十年進士”。由此可知此文確出於楊鉅之手。而墓誌稱虞卒於同光元年，同光爲五代後唐莊宗年號，元年爲公元923年。由此可以確定，楊鉅於後唐同光元年尚在世，此時距唐之亡（907）已有十幾年，由此可證《舊唐書》所謂楊鉅隨昭宗東遷後即卒，實誤。由此並可推知，楊鉅作此《唐翰林學士院舊規》，當自昭宗時任翰林學士起着手，出院後在五代時仍陸續撰寫，故記天祐四年阿保機稱王，也與楊鉅身歷不發生衝突。岑氏未注意楊鉅所作的這篇墓誌，故有不確切的判斷。

又，楊鉅此篇墓誌，還可糾正徐松《登科記考》之誤。徐《考》卷二三，據《永樂大典》所引《蘇州府志》，謂楊鉅與錢珣同於僖宗廣明元年（880）登第。《永樂大典》所引《蘇州府志》並無具體說明，而楊鉅所作墓誌，明確記虞鼎爲咸通十年（869）登進士第，而自己又與其同年登第，交友又深，故願爲其撰作墓誌。這是非常確切的，當可信從（按2003年北京燕山出版社出版的孟二冬《登科記考補正》於此也未提出）。

岑氏對翰林學士有制文傳世的，也對其撰寫年月有所考核，但有些卻未作判斷。如昭宗時翰林學士韓儀（韓偓之兄），有《授朱樸平章事制》，岑氏已據《文苑英華》卷四五〇所載，謂文末署乾寧三年八月，又引《新唐書》卷一〇《昭宗紀》、《新唐書》卷六三《宰相年表》，均記朱樸於乾寧三年八月拜相，但

又謂《舊唐書·昭宗紀》則記朱樸拜相在乾寧四年五月己亥朔，對此時間互異，岑氏未予考析。按朱樸入相事，《通鑑》卷二六〇有較詳的記述，乾寧三年七月，水部郎中何迎、道士許岩士等皆薦朱樸“有經濟才”；同年八月，昭宗“憤天下之亂，思得奇傑之士不次用之”，此時任爲國子博士的朱樸又自我表薦，昭宗即任以爲相。後各書又記朱樸與孫偓於乾寧四年二月罷相，由此則《舊紀》記朱樸於乾寧四年五月拜相，明顯有誤。這牽涉到此制文的撰寫年月，且《通鑑》等所記甚明，不知何以岑氏卻未作考析。

唐末昭宗、哀帝二朝，距五代梁朝很近，因此有好幾個翰林學士繼續就仕於梁，不像韓偓那樣以忠節自持，毅然離開京洛，長期居於南方，即使有徵召也不返。因此我們現在記述當時的翰林學士，要注意五代史的材料。岑氏對此也有引及，不過也有忽略。如姚洎，據有關史料，於昭宗天復元年入，兼中書舍人，天復三年二月因受宰相崔胤謀害，與韓偓等同時貶出，姚貶爲景王府咨議（參見《舊唐書》卷一七七《崔胤傳》）。岑氏於此後即無考，並援引《唐摭言》卷一三所記：“梁太祖受禪，姚洎爲學士。”即謂：“則洎逮事朱梁，其終官不可考。”實際上，姚洎雖於天復三年二月出爲景王府咨議，但不久又入爲中書舍人，《舊唐書》卷二〇下《哀帝紀》，天祐二年八月，“戊子，制中書舍人姚洎可尚書戶部侍郎，充元帥府判官，從（朱）全忠奏也。”姚洎當受朱全忠的信重，天復三年二月雖因受崔胤之陷而被迫出院，但崔胤不久又爲朱全忠謀殺，姚洎即又復爲中書舍人，並遷昇爲戶部侍郎。所謂“充元帥府判官”，即在朱全忠的軍中幕府。又《舊五代史》卷四《梁太祖紀》開平二年二月，“兵部侍郎姚洎爲鹵簿使”。按開平二年爲908年，即朱全忠立朝後的第二年，此時朱全忠擬巡視洛陽，姚洎隨行，即任其爲鹵簿使。按元帥府判官、鹵簿使，都不可能爲翰林學士兼任的，因此《唐摭言》所謂“梁太祖受禪，姚洎爲學士”，不確。同時，《舊五代史》卷八《梁末帝紀》，乾化三年（913）“秋九月甲辰，以光祿大夫、守御史大夫、吳興郡開國侯姚洎爲中書侍郎、平章事”（《新五代史》卷三《末帝紀》同）。新舊《五代史》雖未有姚洎傳，但由以上所引，姚洎在梁的仕迹是甚爲顯貴的。由此則岑氏所謂姚洎逮事朱梁，其終官不可考，不確。

## 五

岑氏所考，有兩位是否真爲翰林學士，甚可疑，今特提出，供進一步查考。

岑氏於僖宗朝翰林學士列有鄭穀，所據僅爲《北里志》鄭舉舉條。按長安平康里，爲當時歌妓所居地，有所謂三曲，特別是南曲、中曲，多居“妓中有錚錚者”。鄭舉舉，就是居於曲中“善令章”、“巧談諧”的歌妓。岑氏所引爲下一段：“今左諫王致君調、右貂鄭禮臣穀、夕拜孫文府儲、小天趙爲山崇皆在席。時禮臣初入內庭，矜誇不已，致君已下，倦不能對，甚減歡情。舉舉知之，乃下籌指禮臣曰：‘學士語太多。翰林學士雖甚貴甚美，亦在人耳，至如李隲、劉允承、雍章亦嘗爲之，又豈能增其聲價耶。’”岑氏謂：“按唐末未聞鄭穀其人，鄭穀見《郎官柱》封外，當即其人。”岑氏將《北里志》所述的鄭穀移爲鄭穀，這僅是無憑據的猜測，且即使鄭穀，也無任翰林學士的記載。據《新唐書》卷一八五《鄭畋傳》，記鄭熏有子穀，“方畋秉政，擢爲給事中，至侍郎”。《新唐書》卷一七七《鄭熏傳》，更未記其子事。鄭畋秉政，即居相位，在僖宗中和元年至三年間（881—883），而孫榮之《北里志》自序，署爲中和甲辰，即中和四年。中和年間正是僖宗在蜀，長安爲黃巢兵所據，正處於兵荒馬亂中，鄭穀怎能於此時在長安宴聚於北里呢？又孫榮在序中明確地說：“諸妓皆居平康里，舉子、新及第進士、三司幕府但未通朝籍未直館閣者，咸可就詣。”就是說，一些年輕的應試舉子，新及第進士，以及剛入仕但尚未能至文館、殿閣者，才能到妓女處去，可見當時身居宥密之地的翰林學士，是不可能隨便到平康里聚宴的。《北里志》此處所記，只是一種趣聞，而所謂鄭穀或鄭穀，無任何一條材料可以佐證其曾爲翰林學士。

另一是杜荀鶴。杜荀鶴爲晚唐後期著名詩人，他長期居住於現在的安徽一帶（本爲池州人），寫有不少反映民生疾苦、表現自我憂憤的詩篇。從五代後期及宋初起，就有一些筆記記述他依附於朱全忠，寫詩諛頌，後即由朱全忠表薦爲翰林學士。現在一般文學史著作，在記述杜荀鶴生平時，也都記其爲翰林學士，岑氏更明確定爲天祐元年以主客員外郎、知制誥充，不過又云“無何



卒”，即卒於天祐元年。其實，杜荀鶴之任翰林學士，極可疑，對過去的記載應重新考慮。

首先是，杜荀鶴本人的作品從未涉及他曾任翰林學士，也不像僖宗、昭宗朝一些學士尚存有在職期間所撰的制詞。有些早期的筆記，其記敘也與杜荀鶴經歷不合。如北宋初期張齊賢《洛陽搢紳舊聞記》卷一《梁太祖優待文士》條，記杜與朱全忠之關係甚詳，也多為後人援引。此條先寫“梁祖之初兼四鎮也，英威剛恨”，而此時“進士杜荀鶴以所業投之，且乞一見”。按唐時習俗，如只稱進士，是尚未及第的舉子，這就是說杜荀鶴當時為求及第，前去拜謁朱全忠，請其薦引。後朱全忠接見他，這時正好下雨，朱“仰首視之，天無片雲，雨點甚大”，就對杜說：“此所謂無雲而雨，謂之天泣，不知是何祥也。”意謂是不祥的徵兆。杜就馬上獻上一詩：“同是乾坤事不同，雨點飛灑日輪中。若教陰朗都相似，爭表梁王造化功。”這首詩明顯是想化解朱對無雲而雨的揣恐心理，並借以表達其對朱的讚仰之情，因此朱特為開宴，“極歡而散”。按據《舊唐書·昭宗紀》及《通鑑》卷二六四，朱全忠進爵封梁王在天復三年二月，《新唐書·昭宗紀》及新舊《五代史·梁太祖紀》則記為天復元年正月。又《通鑑》卷二六二天復元年五月，又明確記朱全忠兼領宣武、宣義、天平、護國四鎮節度使。這都是天復元年、三年間事。而杜荀鶴登進士第則早在昭宗大順二年，為天復元年前的十年。由此可見，《洛陽縉紳舊聞記》記杜荀鶴在登第前去拜見朱全忠，這時朱已兼四鎮節度使，且所作詩中稱朱為梁王，與杜荀鶴的行迹均不合。由此可見過去所記杜曾拜謁朱全忠並為其作“爭表梁王造化功”一詩，完全出於傳聞，並不合實際。

關於杜荀鶴任翰林學士，正史所記的有《舊五代史》卷二四杜本傳，稱杜荀鶴“既擢第，復還舊山。時田頴在宣州，甚重之。頴將起兵，乃陰令以箋問至太祖，遇之頗厚。及頴遇禍，太祖以其才表之，尋授翰林學士、主客員外郎。既而恃太祖之勢，凡縉紳間己所不悅者，日屈指怒數，將謀盡殺之。苞蓄未及泄，丁重疾，旬日而卒。”這裏所述，時間歷程不清楚，今據《通鑑》等所載，具述如下：田頴為寧國軍節度使（治安徽宣州），與淮南揚州節鎮楊行密爭奪地盤，常有交戰。昭宗天復三年八月，田頴擬與壽州奉國節度使朱延壽聯合，這時正好杜荀鶴在其幕府，就派遣杜先至壽州（在皖北），後至大梁

(即河南開封)，先後與朱延壽、朱全忠交結。但此年九月，朱延壽爲楊行密所殺，十二月，田頴也因兵敗，墜馬而死，由此，則第二年即天祐元年，杜荀鶴就留在朱全忠軍中。據《舊五代史》，朱“即以其才表之，尋授翰林學士、主客員外郎”。按唐通例，翰林學士須在朝廷宮中、皇帝左右供職，而據《舊五代史》及有關筆記等所記，天祐元年杜荀鶴一直在朱全忠的元帥幕府。我們可以舉另一例子，即與杜同時，也爲朱全忠表薦的一位翰林學士，來作比較。此人名張策，新舊《五代史》均有傳。據《舊五代史》卷一八《張策傳》，張策前期在西北節鎮王行瑜、韓建軍幕府，後應聘至朱全忠處，爲朱全忠賞識，“天祐初，表其才，拜職方郎中、兼史館修撰，俄召入爲翰林學士。轉兵部郎中、知制誥，依前修史；未幾，遷中書舍人，職如故。”這就是說，張策爲朱全忠所薦，爲翰林學士，遂入唐廷宮中。又，據《舊唐書》卷二〇下《哀帝紀》，天祐四年三月，朱全忠逼哀帝傳位，時朱在大梁，哀帝在洛陽，哀帝就“以中書侍郎、平章事楊涉押傳國寶使，翰林學士、中書舍人張策爲副”，由洛陽赴大梁。這是明顯的例證，說明張策由朱全忠所薦，爲翰林學士，就入於唐哀帝宮中，並不在梁王府內。而杜荀鶴，天復三年（903）秋冬至大梁，天祐元年（904）即因重疾而卒，不到一年，一直未在洛陽，這就不可能在翰林學士院內供職。據現有《舊五代史》等所記，有可能朱全忠曾表薦其爲翰林學士，但杜荀卿當因病未赴職，不久即卒。至於《舊五代史》記杜在朱的幕府，恃朱之權勢，擬謀殺搢紳間己所不悅者，也無據，且與杜之經歷、性情不合，因杜荀卿長期在東南，與中原洛陽、大梁等地之搢紳並無交往。且此事，別的書有相反的記載，如南宋的《唐詩記事》、《郡齋讀書志》都記爲杜因倚朱權勢，“侮易搢紳，衆怒欲殺之”。可見杜荀卿晚年的行迹，多有互相矛盾之記，揣測不實之詞，應予清理。限於篇幅，這裏僅就翰林學士事予以辨析，其他可再考索。

（附記：本文係河南省普通高等學校人文社會科學重點研究基地“鄭州大學中原文化資源與發展研究中心”課題成果。）

**Corrections and Supplements to Cen Zhongmian's  
*Adding the Documents of the Hanlin Xueshi of the  
Three Emperors of Xi, Zhao, and Ai***

Fu Xuancong

**Summary**

The position of Hanlin Xueshi (Member of Imperial Academy) of the Tang Dynasty was instituted in the 26<sup>th</sup> year of the Kaiyuan era (738 A.D.). It is a pity that after the reign of Emperor Xi, wars occurred frequently and the capital Chang'an was repeatedly damaged. Therefore, the nomination and dismissal of the Hanlin Xueshi during the reigns of the last three sovereigns (874—907 A.D.) of the Tang dynasty is not formally recorded. In the mid-20<sup>th</sup> century, the historiographer Cen Zhongmian tried to fill that blank. Though we now have a complete structure for research on the Hanlin Xueshi of the Tang Dynasty, it is unfortunately still inadequate for a number of reasons. Because Cen's works are often cited by researchers, in this essay the author tries to correct the mistakes and supplement the textual proofs.



## 漢唐明比較——兼論中國古代 秦以後的社會變遷

吳宗國

漢、唐、明、清是中國歷史上四大統一王朝。它們有着發達的經濟，遼闊的疆域，燦爛的文化。在民族關係和對外關係上都取得了驕人的成就。漢朝處於帝國時期的開始階段，而清朝則是中國古代歷史發展的總結。其中漢、唐、明三個王朝，在歷史的發展中都處在中國古代社會變遷的重要時期，對於社會轉型起着承先啓後的作用。這幾個王朝有着許多相通的東西，也存在着巨大的差異。比較這幾個王朝在發展過程中的異同，對於瞭解中國古代社會變遷的規律與歷史發展的走向也許是有益的。

### 一、統一與民族

漢、唐、明三個王朝前面的秦、隋、元，都是結束了前一時期的分立，完成了空前統一大業的王朝<sup>[1]</sup>。漢、唐、明三個王朝本身也都是空前繁榮昌盛的大一統王朝。三個王朝後面則是沿續其發展，與之有着緊密聯繫而又各有特點的分立的或者是統一的王朝。特別是，秦第一次統一了中國，在全國實行郡縣制，取消分封制，結束了國中之國的局面。雖然本身只存在了 15 年，但開啓了此後 427 年的統一局面。隋朝雖然是第三次統一中國，但是它把地方屬官的任免權收歸中央，把中央集權提到了一個新的高度。隋朝也只存在了 38 年，卻開啓了唐朝 290 年的統治。元朝實現了中國歷史上空前的統一，並且實行了行省制。元朝雖然比秦朝和隋朝存在的時間都要長，但比起漢、唐、明、清，仍然是一個存在時間較短的王朝，統一全國後只存在了 90 年。但是元朝卻開

啓了元明清長達 632 年的統一。統一的程度越來越高，統一的時間也越來越長。這是和國土的不斷開發，生產力和經濟發展水平的不斷提高，各民族的不斷發展，以及全國各地區、各民族之間經濟的文化的聯繫越來越強，並且形成了緊密的相互依存關係分不開的<sup>[2]</sup>。

與上述情況聯繫在一起的是，各民族在不同時期有不同的發展特點，對各個時期的統一發揮着不同的作用。從秦漢到南北朝，以匈奴、鮮卑和突厥爲代表的北方草原民族是很活躍的。匈奴的南下對於中原王朝構成了巨大的威脅。漢武帝正是爲了去匈奴右臂，把漢的統治拓展到新疆境內。匈奴、鮮卑、羯、氐、羌等民族在西晉末年開始進入中原，並且先後建立了十幾個國家。可是最後征服者還是被征服者所征服。在中國北方出現了歷史上空前的民族大融合，漢族混血的成分進一步擴大。民族融合帶來新的活力與南北朝隋唐時期社會變遷相結合，使唐朝得以在中國歷史上大放異彩<sup>[3]</sup>。而社會變遷所帶來的社會轉型，更使中唐到宋朝的社會面貌和社會生活發生了巨大的變化。

唐朝北邊的突厥也沒有逃脫匈奴和鮮卑的命運。但是東北的契丹和靺鞨、北方的回紇、青藏高原的吐蕃和西南的南詔卻開始了和早先草原民族完全不同的發展道路，他們先後擺脫了原始的狀態，建立了自己的政權。他們在與漢族和周邊民族的交往中提高了自己的經濟和文化，並且越來越成爲國家政治生活中活躍的因素<sup>[4]</sup>。正是在各個民族有了巨大發展，各民族的關係日益加強的基礎上，契丹和女真先後建立了遼、金，實現了對北部中國的統治。蒙古族建立了元朝，實現了中國歷史上空前的統一。滿族建立了清朝，實現了兄弟民族對全國的第二次統治<sup>[5]</sup>。

漢、唐繼承秦、隋，發展了統一多民族國家。元朝建立了空前的統一多民族國家，但卻沒有爲明朝所發展。明朝在國家威勢方面和漢、唐、元是無法相比的。到清朝纔恢復了漢、唐、元的氣度，使中國統一多民族國家進一步向前發展。

## 二、生態、氣候與水利

生態、氣候包含了天時、地利、人和這三項影響人類發展因素中的兩項。

漢朝初年土地還沒有大量開墾，生態問題還不嚴重。西漢黃河幾次決口，還沒有成為很大的問題。東漢以後黃河泛濫成為很大的問題，反映黃河中上游生態已經失去平衡。兩漢時期氣候也偏於寒冷。唐朝前期氣候溫暖，有利於輪作復種制的推廣<sup>[6]</sup>。黃河中上游植被恢復，黃河安流，天時、地利都處於良好狀態<sup>[7]</sup>。這也是唐朝得天獨厚的地方<sup>[8]</sup>。國家和地方可以把更多的精力放在農田水利上。但是隨着土地的不斷開發和經濟的發展，唐朝後期生態不平衡的問題，已經在一些地區顯露出來。五代時頻繁的水旱，既是天災，也是人禍。生態、氣候、水利與人事的相互關係集中顯示出來。明朝這三方面的情況，需要進一步研究。

### 三、生產工具、耕作制度與科學技術

漢朝和唐朝都出現了生產工具和耕作制度的重大變革。漢武帝時期出現了大型和區田法<sup>[9]</sup>。唐朝耕犁實現了地區化和小型化，北方旱田普遍使用的短轆犁和南方水田使用的江東犁各自形成了自己的特點，並且形成了一套與之相配套的農具<sup>[10]</sup>。中國古代農具基本定型。輪作復種制也發展成熟<sup>[11]</sup>。這不僅有效地提高了漢唐兩代的單位面積產量和人均糧食佔有量，而且深刻影響了新的社會結構的形成。而明朝在這些方面就沒有甚麼大的發展。一些文獻記載下來的新式農具，雖然很先進，但是都不實用。明朝在農業上新的創造主要是甘薯、玉米等新品種的引進，以及棉花、甘蔗等經濟作物的進一步發展。前者解決了不斷增長的人口的吃飯問題，後者則有力地促進了手工業、商業的發展。

生產工具和耕作制度的改進是和科學技術的進步分不開的。冶煉技術的進步和冶鐵的發展是生產工具改革和推廣的前提。農業技術的積累和總結則是耕作制度改進的前提。各個時期的農書不僅是農業技術提高的記錄，而且是先進生產技術不斷推廣的見證。天文曆算也是服務於農業發展的。水利興修離不開測量和計算。複雜的工程計算和天文計算是推動中國古代數學發展的重要因素。



#### 四、土地制度和社會等級

漢、唐、明的初年都存在大量自耕農。而隨着經濟的發展，土地兼併朝不同方向發展。並由此決定了每個時期中國歷史發展的特點。

秦和西漢初年，隋和唐朝初年，乃至於明朝初年，自耕農在農戶總數中的比重都是很大的。王朝初年對民生的關注，有力地促進了生產的恢復和發展。而隨着經濟的恢復和發展，都開始了各自土地兼併的過程。由於生產力發展水平和經濟發展程度的不同，特制是商品貨幣關係發展程度的不同，土地集中也向着不同的方向發展。漢代發展起來的是豪强大族土地所有制。豪强大族可以長期穩定地保有他們的土地。唐代發展起來的是一般地主土地所有制，土地所有權在他們的手中轉移的速度相對加快。明朝前期發展起來的官僚地主土地所有制，是和宋、遼、金、元的發展一脈相承的。而蘇松重賦和皇莊、王莊的出現，則深刻反映了這個時期財產的佔有和分配關係的變化。值得注意的是，到了明朝中葉，隨着商品貨幣關係的高度發展，非官僚的大地主土地所有制也發展起來。而南北土地佔有情況，到清開始出現明顯的差異。

隨着土地佔有情況的不斷發展，國家的土地法令也不斷發生變化。而秦始皇的“令黔首自實田”<sup>[12]</sup>，即土地佔有者向國家登記自己土地佔有情況，國家承認其產權，則始終是國家土地法令最基本的原則。

在土地所有制發展和變化的過程中，勞動者的身份以及國家對農民的控制也都相應地發生着變化。從勞動者的身份來說，從秦漢到南北朝主要是人身依附關係的逐步加強<sup>[13]</sup>。從南北朝的後期開始，農民的人身依附關係開始削弱。到唐朝，不論國家控制的小農，還是地主的佃客，都取得了良民的身份。也正是從唐朝開始，地主使用典貼、高利貸等經濟手段來控制農民<sup>[14]</sup>。

與此相聯繫的還有社會等級編制問題。自從進入國家社會以後，每個人都屬於一定的社會等級。漢初和唐初，皇帝、官、民就是最基本的社會等級。而在接下來的發展就出現了各自不同的特點。漢代從東漢以後逐步形成的豪强大族乃至後來的九品中正制是以血緣的宗法的關係為基礎的。門第成為社會等級的重要標誌。北魏定姓族，情況開始發生變化<sup>[15]</sup>。官位，包括祖先的官位成

爲重定門第的主要標準。此後，現任官位逐步成爲主要標準。唐太宗編撰氏族志，雖然確定了“專以今朝品秩爲高下”的原則<sup>[16]</sup>，並下令對初稿進行修改，但是由於傳統的門閥思想在社會上還有強大的影響，因此修改得還是很不徹底。不僅崔民幹仍被列入皇族、后族之後的第三等，而且不叙新貴郡望。這種情況到唐高宗編《姓氏錄》纔改變過來。唐朝後期，完成了社會等級的再編制，除了原有的官民關係，又出現了衣冠戶和舉人層。士族也成爲讀書應舉做官家族的泛稱。士族的含義轉變爲士大夫家族。科舉制度成爲社會等級編制的杠桿<sup>[17]</sup>。發展到宋代，士大夫成爲官員的主體，士大夫和士人家族成爲主導的社會力量。明朝紳士和鄉紳的社會等級是由國家規定的，享有各種特權，包括法律上的保護。雖然這種地位不是基於血緣的宗法的關係，而是來自功名和官職，但是新興的地主家族還是越來越緊密地把科舉和鄉紳制度緊密地結合在一起。宋以後形成的宗族，與漢魏大族相比，有着許多的不同。特別值得注意的，一是有關明清宗族的記載，絕大部分都是南方的。二是學田的設置。

## 五、手工業的發展

漢朝以後，官手工業逐漸成爲手工業的主體。這種情況在南北朝時期開始發生變化。唐朝初年，官手工業仍然佔有很大的比重。私人手工業在唐朝迅速發展，官手工業開始衰落。官府所需要的手工業品往往通過和市取得。一些高級絲織品則指定專門的民戶生產，如綾戶、織錦戶<sup>[18]</sup>。明代手工業有了巨大發展，並且出現了地區分工。江南出現了五大手工業區。機戶也不再是專門爲官府生產紡織品的專業戶，而是獨立的手工業者。與農業相結合的家庭手工業，在某些手工業部門仍然佔有很大比重。

## 六、商業和商品貨幣關係的發展

商品貨幣關係無疑是歷史發展中最活躍的因素，並且深刻影響歷史進程中各個方面，諸如政治制度，賦稅制度，社會生活乃至思想文化的發展。

漢唐明這幾個朝代，歷來都被認爲是商業發達的時代。明代商業發達自不

必說。漢代曾經被認為是商業資本主義時期。傳奇小說也反映出唐朝城市和商業的繁榮。特別是經濟作物的興起和農產品的商品化發展，使商業有了一個更加廣闊的天地。商業的發展對整個經濟的發展，對於國家的政策、制度和措施，對於社會風貌，思想文化都發生過重大的影響。晁錯把土地兼併歸罪於商人，這固然是不對的。但是沒有商業和商品貨幣關係的發展，土地的集中也是不可能的。漢武帝時的鹽鐵會議和鹽鐵專賣、均輸、平準都是在這個基礎上發生的。只是西漢的商業是建立在各地的土特產品，主要是高級手工藝品的基礎之上，主要是滿足貴族和官僚的需要，因而產量是有限的，市場也是有限的。鹽鐵雖然是當時手工業和商業最大的部門，並且造就了當時最大的商人，但是僅僅靠這兩個部門是不可能造成普遍的商業繁榮。唐代以後土地所有權轉移的相對加速，商業城市和集鎮的興起，土地稅和商業流通稅兩個賦稅系統的形成，市井文化的出現，門第觀念的徹底消融，也都是在商業和商品貨幣關係發展的基礎上出現的。明代商業的發展對各方面影響更是衆所周知。有趣的是，東漢以後，隨着地主莊園內部手工業的發展，從整個社會來說，商業反而不如西漢繁榮。而唐朝以後的宋朝和明朝以後的清朝，商業和商品貨幣關係都有更大的發展。

## 七、對外關係

西漢開闢了絲綢之路。唐朝開闢了海上絲綢之路。

唐朝以來專門生產出口瓷器等的手工業部門，由於文獻材料的缺乏，一直不為人們所瞭解。近年來由於水下考古的發展和唐代窑址的發現，唐宋這方面的情況纔開始浮出水面。唐代沉船黑石號上的七萬件瓷器，大大改變了人們對唐代海外貿易，特別是海外貿易對國內生產的影響的看法。海外貿易對唐朝國內生產的影響，成為一個新的課題。儘管這些還有待進一步深入的研究，但是早在8世紀中葉，中國就已經闊步邁向海洋，卻是一個不爭的事實。唐宋時期的海外貿易，這是一個亟待重新審視的問題。

明代的對外關係中，鄭和下西洋是最令人關注的。人們最稱道的是他到過非洲好望角。從江蘇沿海一帶航行到好望角，在當時的條件下無疑是一次偉大

的航行。但是也不能忘記，阿拉伯人很早就到過好望角。鄭和不過是沿着唐朝人的足迹走到了波斯灣，又步阿拉伯人的後塵到達好望角。這次大規模的航行，除了宣揚國威，花掉了大量銀兩，在對外貿易方面起甚麼作用，是一個值得研究的問題。明代海外貿易的擴大和明代民間在對外貿易中的地位，以及對外貿易對國內農業、手工業生產的影響，都是不可低估的。由於民間貿易往往採取隱蔽的方式，因而缺少文獻記載。近年來發現的海上沉船，為我們提供了當時瓷器來樣加工的實物材料。在國外的貿易檔案中發現的這方面的材料，更使我們有可能從量的角度來把握這個問題。

中外文化交流世世代代都在進行。

漢唐對與外部世界的認識，遠遠不如明朝。但是他們都具有開闊的眼界，博大的胸懷。漢朝的張騫開拓進取的抱負，唐朝的玄奘求取真經的追求，使他們不畏艱難險阻，不達目的誓不止休，在世界歷史上寫下了輝煌的一頁。他們大無畏的探險經歷，鼓舞了一代又一代人走向更遠的世界。漢朝和周邊國家已經有了往來。唐朝不僅對前一階段傳入中國的各種外國文化進行了融合和創新，而且先進的唐朝文化傳播到周邊國家，形成了唐文化圈。到了明清，在認識世界，走向世界，加強與各國交往方面，雖然有了新的發展，但是對處於激烈變化中的世界則渾然不曉。反倒是明代傳教士把中國傳統的政治文化和思想文化傳到西方，對於西方啓蒙思想和某些制度的建立起了一定的作用。

## 八、政治體制和律令、禮儀制度

這幾個王朝的政治體制是有區別的。每個王朝建立以後，政治制度也處在不斷調整的過程之中。秦建立起皇帝制度，但還保留了古老的家國一體的政治體制。秦漢至魏晉，皇權本身，始終依託於當時最有勢力的集團或階層。皇帝也總是要和當時最有勢力最有影響的豪強大族或貴族聯姻，以加強皇權和他們的聯繫。隋建立起三省體制，皇帝成為國家的最高領導人。皇帝依靠官吏對百姓實行最直接的統治，中央集權得到全面的加強<sup>[19]</sup>。

秦和隋的制度雖然為漢唐所繼承，但是秦和隋畢竟處在社會轉型的初期，和這兩個時期相適應的生產力和生產關係還沒有充分發展起來。因此，隨着社

會經濟的發展和新問題的不斷出現，政府需要處理問題越來越多，而且這些問題都不是按照原來的制度和法令就能夠解決的。因此，需要皇帝親自處理。漢武帝時，出現所謂中朝官，並且建立皇帝秘書處性質的尚書。唐朝高宗、武則天以後，不斷設立臨時的使職，有些逐步成為常設。宰相機構政事堂也逐步演變成一個兼管行政的機構，三省體制為中書門下體制所取代<sup>[20]</sup>。

明初取消了丞相，建立起皇帝、六部體制。六部的政務直接奏報皇帝。明太祖繼秦始皇和隋文帝之後，成為中國歷史第三個最忙的皇帝。皇帝作為政府的首腦，怎樣進行政務的運作，還需要有一個摸索的過程，內閣終於應運而生。

軍事制度是政治制度的重要組成部分，主要包括中央指揮系統、徵兵制度和邊地防禦系統幾個方面。此外還有後勤、兵工、通信等軍事保障系統。這些在各個朝代都有不同的特點。中央由漢朝的太尉、大將軍，唐朝宰相參總軍國之務，到北宋樞密院的設立，反映了中央指揮系統的發展趨勢。從漢到唐，中間有許多變化，但起點和終點都是兵農合一的徵兵制。唐開元時期，募兵制取代了徵兵制，並為宋代所繼承。明代則實行衛所軍戶制度。

和政治制度緊密聯繫在一起還有律令制度。秦已有律有令。漢初蕭何定律令。但從當時“前主所是着為律，後主所是疏為令”<sup>[21]</sup>的說法來看，至少從觀念上律和令還沒有明顯地分開。適應當時需要的法律體系是逐步形成的。隋朝總結前代的發展成果，結合當時的實際情況，確立了律令格式的法律體系。律令格式的法律體系唐初得到進一步發展。隨着經濟的發展和地主經濟的成熟，唐朝的法律體系也逐步發生變化。宋朝敕令格式的法律體系就是從唐朝發展而來。明朝太祖頒行大誥，法律具有更加靈活的形式。

和政治制度、法律制度聯繫在一起的，還有禮儀制度。禮從春秋、戰國以來，一直沿着兩個方向發展，一個是倫理的禮，這是由政治的禮轉化而來的。一個就是國家禮儀的禮，這是在秦漢以後逐步發展起來的，與商周的禮是有區別的。其中共同貫串的是確立國家和皇帝的最高權威和根據社會等級而規定的人的行為規範。隨着經濟社會、政治體制的變化和社會等級的不斷再編制，禮也相應地發生變化。

## 九、賦稅制度

西漢實行輕租重賦的賦稅制度，人頭稅在賦稅制度中佔有很大的比重，因此國家對農民的人身控制是很嚴格的。漢武帝時實行鹽鐵專賣和均輸平準，通過流通領域增加國家的收入。這主要是爲了解決不斷戰爭引起的國家財政困難，是一種戰時財政，具有臨時救急的性質，但也反映了商品貨幣關係的一定發展。

唐初實行租庸調制度，還是以人丁作爲徵收的標準。唐代宗和唐德宗時期，唐朝在賦稅制度上採取了兩項重大措施：

一是唐德宗時實行兩稅法，宣布“租庸雜徭悉省”<sup>[22]</sup>，規定按土地交糧食，按戶等交錢。取消徭役反映了國家對農民人身控制削弱的趨勢。按戶等交錢也反映了商品貨幣關係有了更大發展。但是取消徭役和戶稅用錢交納，雖然反映了此後賦稅制度發展的方向，但卻完全超越了當時的條件。徭役很快就恢復了，納錢則成爲農民負擔不斷增加的嚴重因素。明朝中葉實行一條鞭法，徭役和納錢兩個因素重新被提了出來，並在一定程度上付諸實行。而真正取消徭役，是在清朝實行地丁合一之後。

二是實行鹽的專賣和商稅的徵收，在傳統的按照土地或人戶徵收的賦稅之外，建立了一個新的賦稅系統。新的賦稅系統的建立對國家財政格局發生了重大的影響。隨着商業和城鎮的發展，商稅在國家收入中的比重越來越大，並且可以有效地彌補因地主逃避賦稅所引起的國家財政收入減少。北宋王安石變法和明朝張居正改革之前，國家控制的收稅的土地比起這兩個王朝初年，差不多減少了一半。國家財政在很大程度上是靠商稅支撐。但也正因爲如此，反過來又嚴重地影響和阻礙了手工業和商業的發展。

## 十、思想文化

西漢初年儒法合流，完成了新儒學的創建。漢武帝提出了獨尊儒術。唐朝初年唐太宗也標榜自己獨好儒術。但一直到宋朝，儒家都是可以自由批評的。

明初明太祖刪《孟子》，也還是爲我所用，並沒有把儒家提到神聖不可侵犯的地位。

而很有意思的一個現象，就是道家思想在漢唐明這幾個朝代都很有影響，特別是在它們的前期，往往成爲指導思想的理論基礎。唐朝和明朝的許多皇帝還篤信道教。佛教在唐代的發展與唐代社會進程密切相關。一切衆生皆有佛性以及禪宗的發展和淨土思想的流行，在盛唐和晚唐發揮着不同的作用。

總的來看，政治制度和法律離不開法家思想的指導，儒法合流是必然的。而創建禮儀離不開儒家。有豐富統治理論和民本思想的古代典籍，也是由儒家整理的。爲了創建新的統治理論，必須從儒家經典中汲取有用的思想材料。西漢和唐朝前期都處在社會轉型時期，需要創造新的理論來滿足時代的需要。在吸取傳統儒家和諸子思想的同時，也把儒家經典和諸子的思想加以發展。唐朝初年，把對五經的運用發揮到極致。從唐朝中葉開始，儒家經典的重心，由五經向四書轉變。唐初對天命論不同看法的爭論持續到中唐，到宋朝發展爲天理論。而從唐太宗提出“欲盛”，到李翱的《復性書》，儒家的人性論吸收了佛學思想，在新的條件下又開始得到新的發展，並成爲新儒學，也就是理學的重要組成部分。“存天理，滅人欲”成爲一個重要的命題。“修身，齊家，治國，平天下”成爲治國的名言。

書法、繪畫、雕塑形象而直觀地反映了各個時期的精神風貌。秦始皇陵的兵馬俑，隋和唐初的書法和敦煌莫高窟中的壁畫，元代卷軸畫中的山水梅竹，都是生氣勃勃的，散發出一種少有的氣勢。漢賦、唐詩、明清小說雖然不能代表漢唐明文化發展的全部內容，但卻是最有代表性的。從它們的特點中，不僅可以看出文化內容和形式上的變化，而且可以看出各個時期文人的心態。

以上從十個方面比較了漢、唐、明三個朝代的異同，隨想隨寫，不全面，內在聯繫也把握得不很準確。特別是社會風貌和百姓生活情況，由於過去注意不夠，也只好闕如。思想文化也沒有深入展開。隨着經濟社會的發展，使人們越來越清楚地認識到，社會風貌，百姓生活情況和思想文化等是瞭解一個社會最直觀的幾個方面。正是從這幾個方面，使人們強烈地感覺到某一時期處在一個社會轉型時期。



關於中國古代社會轉型、社會變遷，特別是中國中古社會變遷，唐宋社會變遷，是最近一個時期海內外學術界普遍關注的熱門話題。對這些問題，論者時段各異，角度也不盡相同。因此還沒有統一的意見。但是也出現了一些極有見地的論著<sup>[23]</sup>。

關於中國古代社會變遷，需要進行通盤的全面的考察，而不能局限於一個比較短的時段，也不能僅僅局限於士族門閥、賦稅制度，或者思想文化等方面。影響時代變遷有各種因素。我們需要通過長時段全方位的研究，找出各個時代的特點以及它們之間的內在聯繫，準確地把握歷史發展的軌迹。

本文最初只是想比較漢、唐、明三個王朝的異同，後來發現如果從這三個王朝的一些基本情況出發，從長時段和多角度來探索中國進入帝國時期以後社會變遷和社會轉型問題，是很有意思的。前面說社會風貌、百姓生活情況和思想文化等是最直觀的幾個方面，只是從認識過程來看。土地制度和農業的發展，包括生產工具、耕作制度與科學技術的發展，手工業、商業和商品貨幣關係的發展纔是決定社會風貌、百姓生活情況和思想文化的基本因素。歷史上的改革，主要是政治制度、賦稅制度的變革，則是轉折的關鍵和標誌。

中國進入帝國時期以後歷史的發展大體上可劃分為三個階段：秦漢魏晉南北朝是一個階段，隋唐宋是一個階段，元明清是一個階段。而清朝則是中國古代歷史發展的總結。他們都經歷了土地由分散到集中的發展過程。而就是在土地由分散到集中的發展過程中，由於生產力發展水平的不同，商品貨幣關係發展程度的不同，形成了土地集中的不同形式和不同特點，從而決定了這三個階段各自不同的社會結構、社會特點、政治體制和政治制度的發展走向，並進而決定了各個階段的社會面貌和思想文化的發展。

我在《試論中國中古社會變遷》一文中寫道：“從北魏馮太后、孝文帝改革開始，中國歷史經歷了一次三級跳，經過隋朝文帝、煬帝父子的改革，唐朝玄宗至德宗時期的改革，中國歷史終於走出了中古時期。”<sup>[24]</sup>

上面所說的這個三級跳過程，在秦漢魏晉南北朝這個階段也曾經出現過。從戰國時期各國變法開始，經過秦始皇的改革和創新，漢武帝至光武帝的改革，中國歷史逐步進入豪強大族主導歷史前進的中古時期。東漢時日趨成熟的大族豪強在魏晉之際形成為士族門閥，到東晉發展為門閥政治。而在北方，在

十六國時期，儘管他們喪失了在中央政權的統治地位，但在地方仍然通過塢壁和宗主督護制度保存着他們的勢力。這種情況，進入北朝後，逐步發生變化，中國歷史開始向着新的方向發展。這樣就有了北魏馮太后、孝文帝的改革。

元明清這一階段也經歷了類似的過程。明清手工業、商業有了巨大的發展，而且在北方出現了土地分散的過程。這些原本都應該是打破舊的社會結構，走向新的發展階段的重要因素。但是由於家庭手工業和農業的緊密結合和南方宗族力量的強大，又嚴重阻礙了這種發展。

在三級跳中，“開始”這一跳是萌芽狀態，處於前一階段的衰落時期，還沒有進入新的階段。這個時期的改革，最主要的内容就是要打破原有的舊的社會結構和政治體制，為新的社會力量的發展創造條件。第二跳纔是進入新階段標誌，因此是社會變遷過程中一個重要的轉折時期。一般所說的社會轉型就是以此為起點的，也可以說是轉型的第一期。新階段剛剛開始的時候，原有的社會階級、社會集團已經衰落，舊的社會結構已經打破。這時最重要的事就是變革政治體制和改革政治制度，以利於新的社會階級和新的社會力量的發展。新的生產力和生產關係在這樣的條件下迅速發展成熟。第三跳就是為了使政治制度、法律制度，特別是賦稅、財政制度更加符合開始成熟新的社會力量和生產發展的要求。經濟社會由此獲得了迅速發展的條件，並在政治、文化和社會生活的各個方面引起巨大的變革，呈現出新的面貌。這可以說是社會轉型的第二期。從東漢到魏、晉南北朝，從唐後期到五代、宋都屬於這個階段，只是越到後來發展得更加成熟和典型。

## 注 釋

〔1〕通常把北宋也看作是統一的王朝，事實上，北宋一直沒有完成中國的統一，北方契丹人建立的遼朝，不但長期與北宋對峙，甚至建國也早於北宋。至於南宋，黃河流域都入金朝，南北對峙局面更加明顯，最終由元朝完成了南北的統一。

〔2〕田餘慶指出，中國歷史的分裂時期，也自然而然地孕育再統一的條件，使統一成為全社會不可抗拒的潮流，而且在分裂以後形成的統一國家，其立國的基礎和統一的程度往往比過去的統一國家更要寬廣，更要牢固。參見田餘慶《古運河遐想》，原載《運河訪古》（上海人民出版社，1986年），後收錄於《秦漢魏晉史探微》，北京：中華書局，1993年，381—388頁。另參田餘慶《中國古代史上的國家統一問題》，載《部級領導幹部歷史文化講座》，北京圖書館出版社，

2003年，239—264頁。

〔3〕傅斯年先生特別強調漢唐之間漢族的變化，名曰“宜知中國所謂漢族於陳隋之間大起變化”，見《中國歷史分期之研究》，原刊1918年4月17日至23日《北京大學日刊》，收錄《史料論略及其他》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997年，193—201頁。

〔4〕值得注意的一個現象是許多民族在這個時期開始創立自己的文字，這在民族文化發展的歷史上是具有劃時代意義的。

〔5〕葛劍雄指出，中國農業區的統一是由漢族完成的，但中國歷史上農業區和牧業區的統一都是由牧業民族完成的，牧業民族的三次南下為中國的統一作出了更大的貢獻。參見葛劍雄《統一與分裂——中國歷史的啓示》，北京：三聯書店，1994年，114頁。

〔6〕參見竺可楨《中國近五千年氣候變遷的初步研究》，《考古學報》1972年第1期。

〔7〕參見史念海《隋唐時期重要的自然環境的變遷及其與人爲作用的關係》，《唐史論叢》第5輯，西安：三秦出版社，1990年。又史念海《黃土高原及其農林牧分佈地區的變遷》，原載《歷史地理》創刊號，1980年，收錄於《河山集》，北京：人民出版社，1988年，55—81頁。

〔8〕參見吳宗國《唐朝的特性》，《中國唐史學會論文集》，西安：三秦出版社，1989年，1—10頁。

〔9〕參見張傳璽《兩漢大鐵犁研究》，原載《北京大學學報》1985年第1期，收錄於《秦漢問題研究》，北京大學出版社，1985年，249—274頁。

〔10〕參見汪錢《關於農民的階級鬥爭在封建社會中的作用問題》，《汪錢隋唐史論稿》，北京：中國社會科學出版社，1981年，318—319頁。又參胡戟《秦漢隋唐間的歷史大勢》，《中國前近代史理論國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，1997年，143頁。

〔11〕參見李伯重《唐代江南農業的發展》，北京：農業出版社，1990年，105—125頁。又鄭學檬認為，唐代江南已具備稻麥復種制的條件的說法是可以成立的，江南稻田的稻麥復種從理論是可行的，但還只能是一個推斷。見《中國古代經濟重心南移和唐宋江南經濟研究》，長沙：岳麓書社，2003年，85—87頁。

〔12〕《史記》卷六《秦始皇本紀》三十一年《集解》徐廣曰，251頁。

〔13〕參見田餘慶《秦漢魏晉南北朝人身依附關係的發展歷程》，原載《中國史研究》1983年第3期，收錄於《秦漢魏晉史探微》，59—88頁。

〔14〕參見汪錢《兩漢至南北朝大族豪強大土地所有制的發展和衰落》，載《漢唐史論稿》，北京大學出版社，1992年，133—143頁。又唐長孺《魏晉南北朝的客和部曲》，《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，1983年。

〔15〕關於北魏定姓族與北朝門閥體制的確立問題，可參看陳爽《世家大族與北朝政治》的相關論述，中國社會科學出版社，1998年。

〔16〕《資治通鑑》卷一九五貞觀十二年正月，6136 頁。

〔17〕參看吳宗國《唐代科舉制度研究》第十四章《科舉與社會等級再編制》，瀋陽：遼寧大學出版社，1992 年，279—297 頁。

〔18〕參見吳宗國《隋唐五代簡史》第六章《唐代社會經濟的繁榮》，福州：福建人民出版社，1998 年，203—204 頁。

〔19〕參見吳宗國《三省的發展和三省制的確立》，原載《唐研究》第三卷，北京大學出版社，1997 年；收錄於《盛唐政治制度研究》，上海辭書出版社，2003 年，1—10 頁。

〔20〕參見劉後濱《唐代中書門下體制研究》，濟南：齊魯書社，2004 年，

〔21〕《漢書》卷六〇《杜周傳》。

〔22〕《唐會要》卷八三《租稅》上。

〔23〕如張澤咸執筆的《隋唐五代社會生活史》緒論部分，北京：中國社會科學出版社，1998 年，1—43 頁；〔美〕包弼德《斯文：唐宋思想的轉型》第一章《導言》、第二章《士的轉型》，南京：江蘇人民出版社，2001 年，1—81 頁；牟發松《漢唐異同論》，《華東師範大學學報》2004 年第 5 期，1—10 頁。在 20 世紀五六十年代，金寶祥、汪錢、唐長孺、胡如雷、侯外廬諸先賢都對此進行過探索，並發表了許多獨到的創新見解。日本谷川道雄教授對此也進行了不懈的研究。

〔24〕吳宗國《試論中國中古社會變遷》，張國剛主編《中國中古史論集》，天津古籍出版社，2003 年，1 頁。

## **A Comparative Study of the Han, Tang, and Ming Dynasties: A Discussion of Historical Change from Qin to Qing China**

Wu Zongguo

### **Summary**

The Han, Tang, and Ming were the most important dynasties of the imperial period of China. Great social changes took place during all these three dynasties. Each was located at a turning point that linked very different stages of development before and after it.

During these three dynasties, along with territory exploitation, economic expansion, and the development of economic and cultural relations among different areas and ethnic groups, the level of unification became higher, and the periods of unification lasted

longer.

The imperial period of China can be divided into three stages: the Qin, Han, Wei, Jin, and the southern and northern dynasties comprise the first stage; the Sui, Tang, and Song comprise the second stage; and the Yuan, Ming, and Qing comprise the third. Because of differences in productivity and market structure, China had different forms of land concentration and different social structures, social characteristics, political systems and developmental trends during those periods.

Great changes in agricultural tools and cultivation systems occurred in the Han and Tang periods. All parts of the economy, such as agriculture, the handicraft industry, and commerce and trade with foreign countries, achieved high levels of development in the Han, Tang, and Ming dynasties. Trade through the Silk Road was inaugurated in the Western Han, and the maritime Silk Road was opened in the Tang dynasty. Since that period, China has had close relations with overseas countries.

Some important social and cultural transitions happened in the period from the middle Tang to the Northern Song. Those transitions included the rise of commercial cities and towns, the appearance of commerce and urban lifestyles and culture, and the melting down of ancestry concepts. Moreover, the core of the Confucian classics was reformulated, turning from the Five Classics (*Wu Jing*) to the Four Books (*Si Shu*).



## 關於隋及唐初三省制的“南朝化”問題

——以三省首長的職權和地位為中心

王 素

### 一、問題的提出

陳寅恪先生在總論隋唐制度淵源時，曾經指出：

隋唐之制度雖極廣博紛複，然究析其因素，不出三源：一曰（北）魏、（北）齊，二曰梁、陳，三曰（西）魏、周。所謂（北）魏、（北）齊之源者，凡江左承襲漢、魏、西晉之禮樂政刑典章文物，自東晉至南齊其間所發展變遷，而為北魏孝文帝及其子孫摹倣採用，傳至北齊成一大結集者是也。其在舊史往往以“漢魏”制度目之，實則其流變所及，不止限於漢魏，而東晉南朝前半期俱包括在內。舊史又或以“山東”目之者，則以山東之地指北齊言，凡北齊承襲元魏所採用東晉南朝前半期之文物制度皆屬於此範圍也<sup>[1]</sup>。

即認為：隋唐制度雖有三源，北魏、北齊之源實為大宗。該源不僅包括漢、魏、西晉舊物，還包括東晉、宋、南齊新制。舊史所謂“漢魏”制度，所謂“山東”制度，實際均指該源而言。這種見解大致是沒有問題的。

之後，陳寅恪先生在分論隋唐職官制度淵源時，先指出：

唐代職官乃承附北魏太和、高齊、楊隋之系統，而宇文氏之官制除極少數外，原非所因襲。

然後詳引《隋書·百官志》上及《新唐書·百官志》一兩段序文，即：

漢高祖……職官之制因於嬴氏，其間同異，抑亦可知。光武中興，聿遵前緒，唯廢丞相與御史大夫，而以三司綜理衆務，泊於叔世，事歸臺



閣，論道之官備員而已。魏、晉繼及，大抵略同。爰及宋、齊，亦無改作。梁武受終，多循齊舊，然而定諸卿之位，各配四時，置戎秩之官，百有餘號。陳氏繼梁，不失舊物。高齊創業，亦遵後魏，臺省位號與江左稍殊。……有周創據關右，日不暇給，泊乎克清江、漢，爰議憲章，酌酆鎬之遺文，置六官以綜務，詳其典制，有可稱焉。高祖踐極，百度伊始，復廢周官，還依漢、魏，唯以中書爲內史，侍中爲納言，自餘庶僚頗有損益。煬帝嗣位，意在稽古，建官分職，率由舊章，大業三年，始行新令，……今之存錄者，不能詳備焉。

唐之官制，其名號祿秩雖因時增損，而大體皆沿隋故。其官司之別曰省，曰臺，曰監，曰衛，曰府，各統其屬，以分職定位。其辨貴賤，叙勞能，則有品，有爵，有勳，有階，以時考覈，而升降之，所以任群材，治百事。其爲法則精而密，其施於事則簡而易行，所以然者，由職有常守，而位有常員故也。方唐之盛時，其制如此。（《舊唐書·職官志》一序略同）繼而指出：

上引史文，不待解釋，若能注意“高齊創制，亦遵後魏”，“（隋）高祖踐極，復廢周官，還依漢魏”及“唐之官制大體皆沿隋故”數語，則隋唐官制之系統淵源已得其要領。

最後針對《通典·職官》七總論諸卿條注文所云：“隋氏復廢（後周）六官，多依北齊之制。”先贊道：“杜佑……論隋之改制頗爲有識。”又肯定道：“杜君卿謂隋之職官多依北齊之制，自是確實。”<sup>[2]</sup>即認爲：隋唐制度雖有三源，而隋唐官制只有一源，即北魏、北齊之源。這種見解與前述隋唐制度雖有三源，北魏、北齊之源實爲大宗的見解，有一定的關聯。但吳宗國先生對陳寅恪先生所說隋官制承北齊而不承北周等議論表示異議<sup>[3]</sup>。我也對陳寅恪先生所說隋唐官制承北魏、北齊而不承梁、陳有些不同看法。這裏先以三省制爲例，進行一些探討。

## 二、南朝宋、齊三省制的回顧

我們知道：南朝梁、陳的官制與之前宋、齊的官制頗爲不同，與北朝齊、

周的官制當然也有很大差異。關於三者之間的區別，《宋書》、《南齊書》和《隋書》的《百官志》都有詳細記載，前人也有一些研究<sup>[4]</sup>，無須贅述。具體到三省制，情況亦大致相同。

吳宗國先生在談到南朝三省的發展時，曾經指出：“宋、齊大體是一個階段，至梁又一大變。”<sup>[5]</sup>這可以說是當代研究南朝三省制發展演變的學者的共識。梁及其嫡傳陳的三省制，共同構成了三省制發展演變的一個極有特色的階段，與前引陳寅恪先生將梁、陳作為隋唐制度單獨一源亦相吻合。需要指出的是：南朝梁、陳的三省制不管如何大變，仍是由前面的宋、齊傳承而來，二者不可完全割裂。而北朝北魏、北齊的三省制，如前引陳寅恪先生所說，難免有承襲南朝宋、齊的成分，但實際上二者也是有很大的不同的。也就是說，南朝梁、陳與北朝北魏、北齊的三省制，雖然都多少不等地源於南朝宋、齊的三省制，但由於發展方向不同，其內涵也是有很大差異的。因此，要比較南朝梁、陳與北朝北魏、北齊的三省制，就必須對南朝宋、齊的三省制進行一番回顧。只是這種回顧，為篇幅所限，只能先從最具代表性的三省首長的職權和地位着手<sup>[6]</sup>。

南朝宋、齊三省首長的職權和地位，雖然大致承襲東晉而來，但實際上已有很大的變化，具體表現為：

(1) 錄尚書事被停省，尚書令繼為真宰相

我們知道：尚書省是由皇帝秘書機關演變而成的國家政務機構。錄尚書事原本只是一個職銜，並非正式的官號。從東漢開始，三公如不錄尚書事，就不是真宰相。魏及西晉情況大致相同，凡真宰相也都必須錄尚書事。到了東晉，錄尚書事由於權力過重，出現向官號轉變的跡象。如《晉略·執政表》云：“錄有二：錄尚書事、錄尚書六條。”一人錄尚書事稱“總錄”，是獨相。兩人或兩人以上錄尚書事稱“分錄”或“參錄”，其中正錄（錄尚書事）為首相，副錄（如錄尚書六條）為副相。

但到了南朝宋時期，還沒等錄尚書事正式轉變為官號，就因錄尚書事南郡王義宣等造反，而將錄尚書事停省了。《宋書》卷六一《江夏王義恭傳》記經過為：

孝建元年，南郡王義宣、臧質、魯爽等反，加（義恭）黃鉞，白直百

人入六門。事平，以臧質七百里馬賜義恭，又增封二千戶。世祖以義宣亂逆，由於強盛，至是欲削弱王侯。義恭希旨，乃上表省錄尚書，曰：“臣聞天地設位，三極同序；皇王化則，九官咸事。時亮之績，昭於虞典；論道之風，宣於周載。台輔之設，坐調陰陽；元、凱之置，起釐百揆。所以樂鍼矢言，侵官是誠；陳平抗辭，匪職罔答。漢承秦後，庶僚稍改。爵因時變，任與世移。總錄之制，本非舊體，列代相沿，茲仍未革。今皇家中造，事遵前文，宜憲章先代，證文古則，停省條錄，以依昔典。使物競思存，人懷勤壹，則名實靡愆，庸節必紀。臣謬典國重，虛荷崇位，興替宜知，敢不輸盡。”上從其議。

同書卷八二《沈懷文傳》記當時還曾為是否省錄尚書事進行過討論，沈懷文“以為非宜”，並“上議”云云，但孝武帝“不從”。同書《孝武帝紀》將“省錄尚書事”繫於孝建元年（454）六月戊子。稍後，宋前廢帝雖曾一度復置，以授義恭，但義恭以罪誅，又省。此後，整個南朝時期，人臣僅褚淵、王僧辯曾經領錄，至於蕭道成、蕭鸞、蕭衍、陳霸先、陳頊等也曾領錄，則均屬權臣自封，錄尚書事實際上也只具象徵意義了<sup>[7]</sup>。

錄尚書事既被停省，尚書令則當然繼為真宰相。《書鈔》卷五九尚書令條引《荀勗集》云：“昔六官分掌，冢宰為首，秦漢公卿，贊以丞相、御史為冠。今者尚書令總此三者。”可見西晉時期其職權已然甚重。同條又引《晉中興書》云：“（尚書令）居端右之重，進宰相之坐。”此處僅云“進”宰相之坐，尚不敢云“居”，是因為錄尚書事仍在其上。這是東晉之制。及省錄，情況就不同了。《宋書》卷八五《王景文傳》引明帝詔云：

今既省錄，令便居昔之錄位，置省事及幹童，並依錄格。

顯然，省錄之後，尚書令不僅居原來的錄位，享受的待遇也從錄格。此後，尚書令遂正式有宰相之名。《宋書》卷七二《始安王休仁傳》引明帝詔云：“（尚書令）休仁身粗有知解，兼為宰相。”《南齊書》卷二三《王儉傳》云：“少有宰相之志，物議咸相推許。……（及）為……尚書令，……儉常謂人曰：‘江左風流宰相，唯有謝安。’蓋自比也。”同書卷三二《王琨傳》、《張岱傳》及卷三四《虞玩之附孔逖傳》也都提到王儉曾為“宰相”。附帶提一筆，南朝宋、齊之世，僕射是沒有宰相之名的。如《宋書》卷七五《王僧達傳》云：“上即

位，以爲尚書右僕射，尋出爲使持節、南蠻校尉，加征虜將軍。時南郡王義宣求留江陵，南蠻不解，不成行。仍補護軍將軍。僧達自負才地，謂當時莫及。上初踐阼，即居端右，一二年間，便望宰相。及爲護軍，不得志。”此處“望宰相”意謂有資格昇任宰相，本身並不是宰相。

(2) 中書監、令清貴，常爲宰相兼領

我們知道：中書省原是皇帝的秘書機關。因而，作爲中書首長的中書監、令，自魏晉以來就因職掌詔令，位清任重，成爲諸公、宰相的必要兼職。如《初學記》卷一—中書令條注云：“古者宰相本是三公，至魏晉中書令掌王言，才望既重，多以諸公兼之。”又《書鈔》卷五七中書監條引王獻之《啓琅邪王爲中書監表》云：“中書重職，掌詔命，自大晉建國，常令宰相兼領。”尚書令作爲國家政務機構首長，職重事繁，也不能與之相提並論。如《晉書》卷三九《荀勗傳》云：“以（中書令）勗守尚書令。勗久在中書，專管機事。及失之，甚罔罔悵悵。或有賀之者，勗曰：‘奪我鳳皇池，諸君賀我邪！’”

但到了南朝宋、齊時期，朝廷起用寒素爲中書舍人，起草詔令之權漸歸中書舍人掌管，中書監、令成爲純粹的清貴之職。如《南齊書》卷五六《倖臣傳序》記中書舍人任用云：“宋文世，秋當、周糾並出寒門。孝武以來，士庶雜選。……及明帝世，胡母顥、阮佃夫之徒，專爲倖幸矣。齊初亦用久勞，及以親信。關讞表啓，發署詔敕。頗涉辭翰者，亦爲詔文，侍郎之局，復見侵矣。建武世，詔命殆不關中書，專出舍人。省内舍人四人，所直四省，其下有主書令史，舊用武官，宋改文吏，人數無員。莫非左右要密，天下文簿板籍，入副其省，萬機嚴祕，有如尚書外司。”此處“詔命殆不關中書，專出舍人”，指“出令”之權不歸中書監、令及侍郎，而隸屬同省的舍人省，直接由皇帝指揮。儘管如此，中書監、令仍不失爲清貴之職。如《南齊書》卷四〇《竟陵王子良傳》記子良卒，詔令厚葬，列其官爵次序，爲“故使持節、都督揚州諸軍事、中書監、太傅、領司徒、揚州刺史、竟陵王”。將中書監排在太傅、司徒之前，其清貴可知。又同書卷三三《張緒傳》云：“（中書令張）緒既遷官（爲太常卿，領國子祭酒），上以王延之代緒爲中書令，時人以此選爲得人，比晉朝之用王子敬、王季琰也。”按：王延之爲琅邪人。王子敬即王獻之，王季琰即王珣，也均爲琅邪人。琅邪王氏爲當時第一高門，此三人先後都曾任中書令。

《晉書》卷六五《王導附孫珉傳》云：“（珉）代王獻之爲長兼中書令。二人素齊名，世謂獻之爲‘大令’，珉爲‘小令’。”中書令幾乎成爲琅邪王氏世官，其清貴可知。當時的宰相傅亮、劉義宣、袁粲、褚淵、蕭衍等，也多兼領中書監、令，也說明中書監、令確實清貴。

### (3) 侍中親近，亦常爲宰相兼領

我們知道：門下省的本職是侍從，副職是出納。因而，作爲門下首長的侍中，自漢以來就是宮廷侍從之官，直至南朝宋、齊時期亦無大的變化。如《南齊書·百官志》云：

漢世爲親近之職。魏、晉選用，稍增華重，而大意不異。宋文帝元嘉中，王華、王曇首、殷景仁等，並爲侍中，情在親密，與帝接膝共語，貂拂帝手，拔貂置案上，語畢復手插之。孝武時，侍中何偃南郊陪乘，鑾輅過白門闔，偃將匍，帝乃接之曰：“朕乃陪卿。”齊世朝會，多以美姿容者兼官。永元三年，東昏南郊，不欲親朝士，以主璽陪乘，前代未嘗有也。由於能够直接陪侍皇帝，當時號稱美官。如《南齊書》卷三一《虞悺傳》云：“轉侍中，朝廷咸驚其美拜。”因此，高門大族亦看重該職。如同書卷四九《王免附從弟續傳》云：“遷太子中庶子，領驍騎，轉長兼侍中。”按：此王免家族亦爲琅邪王氏，王續爲“長兼侍中”，與前面王珉爲“長兼中書令”性質相同。然而，侍中儘管爲親近美官，但也不是宰相。如《宋書》卷六三《沈演之傳》云：“太祖謂之曰：‘侍中領衛，望實優顯，此蓋宰相便坐，卿其勉之。’”所謂“便座”，意爲並非正式的座位。也就是說，侍中領衛是昇任宰相的階梯，本身還不是宰相。又《南齊書》卷四三《江敦傳》引王晏云：“侍中領驍騎，望實清顯，有殊納言。”意思雖不盡同，但也不認爲就是宰相。但當時的宰相王弘、劉義康、劉義恭、劉休仁、蕭道成、蕭凝、褚淵、王儉、蕭子良、蕭鸞、王晏、徐孝嗣、蕭懿、蕭穎胄等，多兼領侍中，說明侍中確爲親近之官。

## 三、梁、陳與北魏、北齊的三省制

如前所說，南朝梁、陳與北朝北魏、北齊的三省制，雖然都多少不等地源於南朝宋、齊的三省制，但由於發展方向不同，其內涵也有很大差異。這裏也

僅從最具代表性的三省首長的職權和地位進行比較。

### （一）南朝梁、陳三省首長的職權和地位

南朝梁、陳三省首長的職權和地位，雖然大致承襲宋、齊而來，但實際上也有很大的變化，具體表現為：

#### （1）尚書令常闕，僕射繼為真宰相

我們知道：尚書令作為真宰相，在梁為十六班（相當二品），至陳昇為一品。按照我國古代君主專制特點：任何職官，只要到達極品，君主均不欲輕易授人，宰相尤其如此。因此，有梁一代，為尚書令者，尚有王亮、謝朓、沈約、王瑩、袁昂、何敬容、謝舉、南平王蕭恪、王僧辯、陳霸先等多人，而到了陳朝，五君三十二年（557—589），為尚書令者，僅有二人：一是陳頊（即後來的陳宣帝），假遺詔為之，實是自授；一是江總，以狎客得幸。二人共任不足七年。正如《類聚》卷四八尚書令條引江總《除尚書令謝臺啓》所云：“昔之冢司，今之端揆，頃同台袞，無人則闕。”《初學記》卷一一尚書令條引江總《除尚書令斷表後啓》所云：“司會化本，冢宰朝端，縉紳所屬，儀形攸在，皇世以來，無人則闕。”尚書令既然常闕，則僕射自然繼為真宰相了。

按：僕射副令，令闕由僕射主事，為秦漢以來固有制度。《類聚》卷四八尚書令條引《齊職儀》云：“秦漢之世，委政公卿，尚書之職，掌於封奏；令贊文書，僕射主開閉，令不在則僕射奏下其事。”《宋書》卷七一《徐湛之傳》引《職官記》及“令文”云：“尚書令敷奏出內，事無不總，令缺則僕射總任。”《南齊書·百官志》云：“無令，左僕射為臺主，與令同。”《隋書·百官志》上記梁制更詳，云：

尚書掌出納王命，敷奏萬機。令總統之。僕射副令，又與尚書分領諸曹。令闕，則左僕射為主。其祠部尚書多不置，以右僕射主之。若左、右僕射並闕，則置尚書僕射，以掌左事，置祠部尚書，以掌右事。然則尚書僕射、祠部尚書不恒置矣。

至陳，尚書令既然常闕，則僕射代為尚書首長，主管全省事務，縱無宰相之名，也有宰相之實。《陳書》卷七《世祖沈皇后傳》記文帝駕崩，云：“高宗（即後來的宣帝陳頊）與僕射到仲舉、舍人劉師知等並受遺輔政，師知與仲舉恒居禁中參決衆事。”同書卷一六《劉師知傳》云：“天康元年（566），世祖

(即文帝)不豫，師知與尚書僕射到仲舉等入侍醫藥。世祖崩，預受顧命。”到仲舉以二品之僕射，受遺爲顧命大臣，也說明當時僕射已經成爲實際上的真宰相<sup>[8]</sup>。

(2) 中書省已是宰相機構，中書監、令作爲宰相爲期不遠

我們知道：梁時，儘管中書舍人權重，但中書監、令在名義上仍爲中書省首長，仍掌詔令出納之權。如《隋書·百官志》上記梁制云：

中書省置監、令各一人，掌出內帝命。侍郎四人，功高者一人，主省內事。又有通事舍人、主事令史等員，及置令史，以承其事。通事舍人，舊入直閣內。梁用人殊重，簡以才能，不限資地，多以他官兼領。其後除通事，直曰中書舍人。

至陳，雖然情況變化較大，但也沒有從根本上危及中書監、令的地位。如同書《百官志》上記陳制云：

國之政事，並由中書省。有中書舍人五人，領主事十人，書吏二百人。書吏不足，並取助書。分掌二十一局事，各當尚書諸曹，並爲上司，總國內機要，而尚書唯聽受而已。

所謂中書舍人五人，分掌二十一局事，各當尚書諸曹，是因爲同書又記陳時“定令：尚書置五員，郎二十一員”，實際上已經形成了一種對應關係。顯然，當時的中書省已經成爲了宰相機構。同書完全不提中書監、令的職掌，雖然顯示當時中書監、令已被架空，但中書監、令的地位卻似乎並未因此動搖。據記載：當時中書監同於僕射爲二品，中書令稍低一點也有三品。而任中書監者，僅有宣帝陳頊、建安王陳叔卿（高宗第五子）及高門大族王勸（琅邪人）、徐陵（東海人）等四人；任中書令者，除建安王陳叔卿外，也僅有高門大族沈衆、王瑒、王勸、謝哲、謝嘏、張種、王固、孔奐、沈君理、蔡徵等數人。由於中書省的地位得到史無前例的提高，中書監、令恢復職權，重返政壇，成爲宰相，只是時間問題。

(3) 侍中出納之職加強，且有宰相之稱

我們知道：梁時，侍中雖然仍以侍從爲本職，但其出納的副職，卻從制度上得到進一步的加強。如《隋書·百官志》上記梁制云：

門下省置侍中、給事黃門侍郎各四人，掌侍從左右，擯相威儀，盡規



獻納，糾正違闕。監合嘗御藥，封璽書。侍郎中高功者，在職一年，詔加侍中祭酒，與侍郎高功者一人，對掌禁令，公車、太官、太醫等令，驛驢廐丞。

其中，關於“盡規獻納，糾正違闕”和“封璽書”、“掌禁令”等副職的記載，均較《宋書》、《南齊書》的《百官志》更為明確。到了陳朝，侍中地位繼續提高。《隋書·百官志》上稱：“其親王起家則爲侍中。”侍中與中書令雖然同爲三品，但親疏頗有區別。梁、陳宰相二十餘人，大多都仍兼領侍中。不僅如此，實際從梁開始，侍中已有宰相之稱。如《梁書》卷二一《王暕附子訓傳》云：父暕，爲侍中，卒。訓“十六，召見文德殿，應對爽徹。上目送久之，顧謂朱異曰：‘可謂相門有相矣。’……俄遷侍中，既拜入見，高祖從容問何敬容曰：‘褚彥回年幾爲宰相？’敬容對曰：‘少過三十。’上曰：‘今之王訓，無謝彥回。’”這是皇帝親自認可侍中爲宰相，與侍中自稱宰相意義又不盡相同<sup>[9]</sup>。當然，還不能據此認定侍中就是真宰相，但由於侍中出納職掌的進一步制度化，侍中成爲真宰相，也只是時間問題。

## （二）北朝北魏、北齊三省首長的職權和地位

北朝北魏、北齊三省首長的職權和地位，原本自有承襲，並非完全如前引陳寅恪先生所說：“凡江左承襲漢、魏、西晉之禮樂政刑典章文物，自東晉至南齊其間所發展變遷，而爲北魏孝文帝及其子孫摹倣採用，傳至北齊成一大結集者是也。”譬如前述東晉“錄有二：錄尚書事、錄尚書六條”。《晉書·劉聰載記》記劉聰以其子粲爲錄尚書事，劉延年錄尚書六條事。《通鑑》卷九七東晉穆帝永和元年（345）六月壬戌“以會稽王昱爲撫軍大將軍，錄尚書六條事”條胡注云：“劉聰以其子粲爲丞相，領大將軍，錄尚書事。劉延年錄尚書六條事。錄六條事在錄尚書事之下，是必魏晉之間先有是官，聰承而置之也。”則知北朝有此二職，顯然不應是摹倣東晉，而應是近承十六國新規，遠襲魏晉間舊制。具體表現爲：

### （1）錄尚書事是官號，與尚書令、僕射並有宰相之名

我們知道：《魏書·官氏志》所載太和前後二令，雖然均無錄尚書之名，但實際上，此後的錄尚書已經不是職銜，而是官號了。《隋書·百官志》中先有序稱：“後齊制官，多循後魏。”後介紹尚書省官職，云：“又有錄尚書一人，位

在令上，掌與令同，但不糾察。”說明北魏、北齊的錄尚書是尚書省位在尚書令之上的官號。傳世文獻的記載與此亦相符合。如《魏書》卷一四《東陽王丕傳》記孝文帝時，丕爲太傅、錄尚書，“往來府、省”。此處“府”指太傅府，“省”指尚書省。說明尚書省有錄尚書的辦公場所。《北齊書》卷三四《楊愔傳》記北齊尚書省有“錄尚書後室”，可容“家僮數十人”。《通鑑》卷一六八陳文帝天嘉元年胡注云：“錄尚書後室，錄尚書者宴息之所。”說明尚書省還有錄尚書的休息場所。錄尚書既爲官號，本官府號已不必要，所以北魏、北齊多單爲錄者<sup>[10]</sup>。此外，自然也有宰相之名。如《北齊書》卷四〇《唐邕傳》先記邕爲錄尚書，曾因故杖責朝士，然後評曰：“齊時宰相未有撻撻朝士者，至是甚駭物聽。”

同時有宰相之名的還有尚書令和僕射。我們知道：東晉南朝前期，如已置錄尚書，尚書令雖有宰相之實，卻無宰相之名。原因是錄、令之間地位懸殊。北朝錄、令同省共事，正、副而已，故令自然也有宰相之名。如《魏書》卷六三《王肅傳》云：“高祖崩，遺詔以肅爲尚書令，與咸陽王禧等同爲宰輔。”又《北齊書》卷三八《趙彥深傳》云：“齊朝宰相，善始令終唯（尚書令）彥深一人。”至於《洛陽伽藍記》卷二平等寺條記爾朱世隆爲尚書令，“坐持臺省，家總萬機，事無大小，先至隆第，然後施行，天子拱己南面，無所干預”，權勢之盛，又不待宰相之稱了。而令與僕射同省共事，亦正、副而已，故僕射自然也有宰相之名。如《北齊書》卷二一《封隆之附孝琰傳》記祖珽爲左僕射，孝琰謂之曰：“公是衣冠宰相，異於餘人。”又《北史》卷二〇《尉古真附從玄孫瑾傳》云：“初，瑾爲聘梁使，梁人陳昭善相，謂瑾曰：‘二十年後當爲宰相。’瑾出，私謂人曰：‘此公宰相後，不過三年，當死。’昭後爲陳使主，兼散騎常侍，至齊。瑾時兼右僕射，鳴騶饒吹。昭復謂人曰：‘二年當死。’果如言焉。”祝總斌先生曾以“北魏、北齊的尚書省首長是宰相”爲題，對當時尚書省首長是否宰相問題進行探討，也認爲錄尚書、尚書令和僕射都是宰相<sup>[11]</sup>。因此，北魏、北齊的錄尚書、尚書令和僕射都是宰相，是可以成爲定論的。

## （2）中書省地位不顯，中書監、令從無宰相之名

我們知道：北魏、北齊中書省地位不顯，原因很多。祝總斌先生曾以“北朝中書省權力不重的原因”爲題進行探討，認爲：“北朝中書省的最大特點，

便是從來沒有執掌過像魏晉（中書監、令）、南朝（中書舍人）那樣重的權力，基本上只是一個‘掌詔誥’或‘管司王言’的機構。”<sup>[12]</sup>實際上，出令職權歸屬不定亦為原因之一。如《北史》卷四七《陽尼附休之傳》云：“武定二年（544），除中書侍郎。先是中書專主綸言，魏宣武（500—515）已來，事移門下，至是發詔依舊，任遇甚顯。”而關於這一點，是有材料證明的。如《魏書》卷三一《于栗磾附曾孫忠傳》記于忠於孝明帝初即位，“既居門下，又總禁衛，遂秉朝政，權傾一時”，“自此之後，詔命生殺，皆出於忠”，還特別提到于忠“或發門下詔書，或由中書宣敕”。可知當時是門下主持詔令起草，中書不過是個宣傳詔令的機構。東魏武定二年之後，即使出令職權重屬中書，但因種種原因，中書監、令仍然不受重視，從無宰相之名。如《北齊書》卷三七《魏收傳》云：“帝在宴席，口敕以為中書監，命中書郎李愔於樹下造詔。愔以收一代盛才，難於率爾，久而未訖。比成，帝已醉醒，遂不重言，愔仍不奏，事竟寢。”說明當時中書監委任之草率。又同書卷四二《陽休之傳》記休之屢領中書監，竟謂人云：“我已三為中書監，用此何為？”中書令情況相同。如同書卷二四《陳元康傳》云：“元康既貪貨賄，世宗（高澄）內漸嫌之，元康頗亦自懼。又欲用為中書令，以閑地處之，事未施行。”

### （3）門下省地位雖較重要，但侍中等官亦無宰相之名

我們知道：北魏、北齊門下省地位雖較重要，但離宰相仍有相當距離。祝總斌先生曾以“北朝的侍中不是宰相”為題，對此進行了一系列的探討，並指出《通典·職官》三所云北齊“為宰相秉持朝政者亦多為侍中”語多矛盾，不足為據<sup>[13]</sup>。實際上，出納之職歸屬不定亦為原因之一。如前述出令職權重屬中書時，門下的出納職權竟然也暫屬中書了。《北齊書》卷三九《崔季舒傳》云：“文襄（高澄）為中書監，移門下機事總歸中書。”《通鑑》卷一五八繫其事於梁武帝大同十年（即東魏武定二年，544）三月，云：“丞相（高）歡多在晉陽，孫騰、司馬子如、高岳、高隆之，皆歡之親黨也，委以朝政，鄴中謂之四貴，其權勢熏灼中外，率多專恣驕貪。歡欲損奪其權，故以（高）澄為大將軍，領中書監，移門下機事總歸中書，文武賞罰皆稟於澄。”胡注云：“門下省衆事，侍中、給事中等掌之；今高歡移而總歸中書，所以重澄之權。”在此情況下，侍中等官自然亦無宰相之名。如《魏書》卷二一上《高陽王雍傳》記於

忠官侍中、尚書令、領軍，高陽王雍表曰：“忠秉權門下，且居宰執，又總禁旅。”三職區分甚明，以“宰執”屬尚書令，侍中為“秉權門下”。又《北史》卷三五《王慧龍附敬業傳》云：“（魏）時政歸門下，世謂侍中、黃門為小宰相。”稱侍中等為“小宰相”，也說明侍中等官並非真宰相。

#### 四、隋及唐初的三省制

關於三省制建立的時間，文獻記載和學者研究可以說不盡相同。從三省形成的角度看<sup>[14]</sup>，定在隋及唐初大概是沒有問題的。但這是一個較為複雜的問題，這裏無須深入探討。這裏也僅從最具代表性的三省首長的職權和地位進行比較。

我在若干年前，曾經提出：三省制是由三省首長制、三省並重制和三省分權制三個內涵因素構成的一種施政機構宰相制。對於列為三省制之首的三省首長制，又提出：三省首長制就是尚書令（後闕，以僕射代）、中書令和侍中既分別為該省首長，又相集為當然宰相<sup>[15]</sup>。因而，三省首長制的建立，可以視為三省制建立的一個標誌。然而，三省首長制何時建立，文獻記載和學者研究也可以說不盡相同。從文獻記載看，至少也有二說：

一為隋朝建立說，如：

（隋）文帝廢三公府寮，令中書令與侍中知政事，遂為宰相之職（《唐六典》卷九中書省中書令條注；《舊唐書·職官志》二“中書令”條注同）。

隋有內史（令）、納言（原注：即中書令、侍中），是為宰相（《通典·職官》三“宰相”條）。

這二條記載可以說都是原始的材料。其中，雖然都沒有提到尚書省首長，但從南北朝後期以來，尚書省首長一直就是當然宰相來看，略去不提是可以理解的。

一為唐初建立說，如：

魏晉以來，（三省之長）浸以華重，唐初遂為三省長官，居真宰相之任（《容齋隨筆》卷一二“三省長官”條）。

按以三省爲宰相之司存，以三省長官爲宰相之職任，其說肇於魏晉以來，而其制定於唐（《文獻通考·職官考》三“宰相”條）。

這二條記載可以說都是後人的研究成果。其中，雖然洪邁強調的是“真宰相”，馬端臨區分的是“說”與“制”，似乎含義不盡相同，但都定時限於唐，卻是很明確的。今人的研究成果大多與此相同。我曾以“唐初三省制的建立”爲題，探討唐初三省首長制建立的原委<sup>[16]</sup>。吳宗國先生也認爲“武德時三省長官並爲宰相”<sup>[17]</sup>。還有很多類似見解<sup>[18]</sup>，不贅舉。

本文不擬對上述隋朝建立說和唐初建立說進行考證和評判，而以“隋及唐初”作爲一個綜合概念，對其時三省首長的職權和地位進行比較。

#### （一）隋及唐初尚書省首長的職權和地位

關於隋及唐初尚書省首長究竟是令還是僕射，《新唐書·百官志》一這樣解釋：

初，唐因隋制，以三省之長中書令、侍中、尚書令共議國政，此宰相職也。其後，以太宗嘗爲尚書令，臣下避不敢居其職，由是僕射爲尚書省長官，與侍中、中書令號爲宰相。

意思是說：隋朝是以令爲尚書省首長，入唐之後，由於唐太宗曾任尚書令，纔改以僕射爲尚書省首長。但這種說法是不正確的。晏殊《類要》卷一四引柳理《柳氏家學錄》指出：“左右僕射總領百官，儀形端揆，故自江左及魏、北齊迄於貞觀爲正宰相。”意思是說：從東晉南北朝直到隋及唐初，僕射都一直是尚書省首長和真宰相。這種說法也是不正確的。

實際上，我們知道：如前所說，有令而長期不置，謂之闕令。這種有意闕令，並非北朝北齊的傳統，而是南朝陳的新制。據《舊唐書·高祖紀》記載，太宗李世民始任尚書令，是在武德元年（618）六月甲戌。《新唐書·高祖紀》同。此後確實再也未見人臣實任尚書令。但從“唐因隋制”一語看，人臣不得實任尚書令，至少也應是隋制。而根據史籍記載，情況也正是如此。有隋一代，任尚書令者，僅楊素一人<sup>[19]</sup>。據《隋書·煬帝紀》記載，楊素任尚書令，始於大業元年（605）二月，終於大業二年七月（楊素是月卒），僅一年有餘。而據同書卷四八《楊素傳》云：“大業元年，遷尚書令，賜東京甲第一區，物二千段。尋拜太子太師，餘官如故。前後賞錫，不可勝計。明年，拜司徒，改

封楚公，真食二千五百戶。其年，卒官。”楊素所任，顯然並非實職，僅是一個虛銜。據此，隋有意闕令，由於北朝北齊無此傳統，無疑源出南朝陳的新制。隋及唐初三省首長制的“南朝化”，由此可見一斑。

同樣，以僕射爲尚書省首長，號稱宰相，也不是唐制，隋朝已然如此。隋文帝開皇元年（581），以高潁爲尚書左僕射；開皇十二年，以楊素爲尚書右僕射。《隋書》卷四一《高潁傳》云：“論者以（潁）爲真宰相。”同書卷四八《楊素傳》云：“其（指楊素）才藝風調，優於高潁，至於推誠體國，處物平當，有宰相識度，不如潁遠矣。”同書卷五二《賀若弼傳》云：“弼自謂功名出朝臣之右，每以宰相自許。”及見高潁、楊素爲宰相，頗有煩言。文帝曾指責云：“我以高潁、楊素爲宰相，汝每倡言，云此二人惟堪啖飯耳，是何意也？”可見當時僕射已有宰相之稱。又，同書卷四〇《虞慶則傳》記慶則任尚書右僕射後云：“開皇十七年，嶺南人李賢據州反，高祖議欲討之。諸將二三請行，皆不許。高祖顧謂慶則曰：‘位居宰相，爵乃上公，國家有賊，遂無行意，何也？’慶則拜謝恐懼，上乃遣焉。”這也證明當時僕射確有宰相之稱。然則隋以僕射爲尚書省首長，號稱宰相，源出南北何朝呢？因爲如前所說，南朝陳的僕射固然有宰相之實，北朝北齊的僕射也有宰相之名，從南從北均有可能。但從陳朝僕射之上無錄無令、北齊僕射之上有錄有令來看，陳朝僕射是真正的尚書省首長，北齊僕射還不能算是真正的尚書省首長，陳朝僕射的職權和地位應遠較北齊僕射重要。如《北齊書》卷三三《徐之才傳》云：“（之才）爲僕射時，語人曰：‘我在江東，見徐勉作僕射，朝士莫不佞之。今我亦是徐僕射，無一人佞我，何由可活。’”徐勉任僕射雖在梁朝，但梁朝尚且如此，陳朝更爲可知。況且有意闕令原爲陳朝新制，僕射代令爲尚書省首長亦應爲陳朝新制的一部分。隋有意闕令既然源出陳朝，則其以僕射爲尚書省首長，號稱宰相，自然也應源出陳朝。隋及唐初三省首長制的“南朝化”，由此亦可見一斑。

## （二）隋及唐初中書省首長的職權和地位

按：隋初以中書省爲內史省，置監、令各一人；尋廢監，置令二人。唐初又改內史省爲中書省，仍置中書令二人。據此可知，隋及唐初的中書省首長分別爲內史令和中書令。唐初中書令作爲中書省首長，屬於當然宰相，前文已有解說，無須贅述。隋朝的內史令主掌詔書的起草和傳宣，職權應該甚重。如：

《隋書》卷三八《鄭譯傳》云：“上令內史令李德林立作詔書。”這是內史令奉命起草詔書的例證。同書《禮儀志》四云：“內史令奉宣詔大赦，改元曰開皇。”又《禮儀志》三云：“內史令稱有詔，在位者皆拜。宣訖，拜，蹈舞者三，又拜。”這是內史令傳宣詔書的例證。然而，檢閱全部《隋書》，卻絲毫未見內史令被稱為宰相的跡象。儘管這樣，我們也不能就此簡單論定，隋朝的內史令就不是真宰相。因為，《隋書》之外的其他隋唐史籍，除了前引《唐六典》、《通典》、《舊唐書》的記載，還有一些其他證據。譬如《隋唐嘉話》卷上云：“李德林為內史令，與楊素共執隋政。”這裏所謂“執隋政”，顯然就是宰相的另一種說法。

我們知道：如前所說，北朝北魏、北齊和南朝梁、陳的中書監、令雖然均無宰相之名，但北魏、北齊的中書省權力不重，梁、陳的中書省則是宰相機構，情況並不相同，北魏、北齊的中書監、令成為宰相很難，梁、陳的中書監、令成為宰相只是時間問題。《初學記》卷一一“中書令”條正文云：“江左更重其任，多以諸公兼之，近世始專其職。隋文帝改為內史令。”在“近世始專其職”前有注云：“古者宰相本是三公，至魏晉中書令掌王言，才望既重，多以諸公兼之。近世以來，若三公無其人則闕，而中書令當宰輔之任。”兩處提到的“近世”，均在隋前，則隋前中書令已有“宰輔”之實，應該沒有疑問。而這個隋前已有“宰輔”之實的中書令，也只能是指梁、陳的中書令，不可能指北魏、北齊的中書令。這也可以作為隋及唐初三省首長制的“南朝化”的一個證據。

### （三）隋及唐初門下省首長的職權和地位

按：隋初以侍中為納言，置二人；開皇十二年，又改納言為侍內，但不久又改回。唐初又改納言為侍中，仍置二人。據此可知，隋及唐初的門下省首長主要分別為納言和侍中。唐初侍中作為門下省首長，屬於當然宰相，前文已有解說，無須贅述。隋朝的納言應主掌詔奏的出納封駁，職權亦應甚重。當時門下省所統六局中有所謂符璽局，可以作為納言主掌出納封駁的證據。又，《隋書》卷六三《樊子蓋傳》云：

（大業）十一年，從駕汾陽宮，至于雁門，車駕為突厥所圍，頻戰不利。帝欲以精騎潰圍而出，子蓋諫曰：“陛下萬乘之主，豈宜輕脫，一朝



狼狽，雖悔不追。未若守城以挫其銳，四面徵兵，可立而待。陛下亦何所慮，乃欲身自突圍。”因垂泣，“願暫停遼東之役，以慰衆望。聖躬親出慰撫，厚爲勳格，人心自奮，不足爲憂。”帝從之。其後援兵稍至，虜乃引去。納言蘇威追論勳格太重，宜在斟酌。子蓋執奏不宜失信。帝曰：“公欲收物情邪？”子蓋默然不敢對。

蘇威作爲納言，追論非常時期所定勳格太重，也可以作爲納言主掌出納封駁的證據。因此，除了前引《唐六典》、《通典》、《舊唐書》的記載，《隋書》卷四一《蘇威傳》也稱：威先於文帝時爲納言，“與高潁參掌朝政”；後於煬帝時復爲納言，“與左翊衛大將軍宇文述、黃門侍郎裴矩、御史大夫裴蘊、內史侍郎虞世基參掌朝政，時人稱爲‘五貴’”。及降唐，秦王李世民稱之爲“隋朝宰輔”。可見納言與中書令不同，在當時是確有宰相之稱的。

我們知道：如前所說，北朝北魏、北齊的侍中無宰相之名，南朝梁、陳的侍中卻有宰相之稱。隋朝納言有宰相之稱，顯然是從南不從北。這也可以作爲隋及唐初三省首長制的“南朝化”的一個證據。

## 五、關於隋及唐初三省制的“南朝化”問題

關於隋唐制度的“南朝化”問題，也是由陳寅恪先生最早提出的。陳寅恪先生先在總論唐代財政制度時指出：“唐代之新財政制度，初視之似爲當時政府一二人所特創，實則本爲南朝之舊制。……所謂唐代制度之江南地方化者，即指此言也。”後在針對唐代財政“回造納布”問題時又指出：“此所謂唐代制度之江南地方化，易言之，即南朝化者是也。”<sup>[20]</sup>後來，唐長孺先生對隋唐制度的“南朝化”問題，又從社會經濟、門閥士族及科舉、軍事、學術思想、文學思想等方面進行了闡述，指出隋唐制度的“南朝化”，並不限於財政，而應是多方面的<sup>[21]</sup>。唐長孺先生的這一見解，後來得到牟發松先生的發揮和深化<sup>[22]</sup>。我也曾以敦煌儒典爲綫索，對隋唐主流文化的“南朝化”問題發表過見解<sup>[23]</sup>。由此可見，隋唐制度的“南朝化”，確實是多方面的。從而，隋及唐初三省制的“南朝化”，作爲當時整個制度的“南朝化”的一環，也是不可缺少的。

事實上，隋及唐初三省制的“南朝化”，也確實並不限於三省首長制的“南朝化”，三省內部權力的分配及運轉同樣也呈現“南朝化”的趨向。關於中書出令、門下封駁、尚書執行的所謂三權分立，南朝實行原本就比北朝規範。譬如：如前所說，北魏宣武（500—515）之後，中書事務曾暫歸門下，當時衆事運轉，僅經尚書、門下，與中書全然無關。《魏書》卷五九《蕭寶夤傳》記考功程式有云：

經奏之後，考功曹別書於黃紙、油帛。一通則本曹尚書與令、僕印署，留於門下。一通則以侍中、黃門印署，掌在尚書。嚴加緘密，不得開視，考績之日，然後對共裁量。

這就是說，凡考功，先由尚書向門下奏請，准可之後，二者僅換所署文書，考績時，才許開視，共同裁決，也確是完全不關中書。又譬如：如前所說，東魏武定二年（544），門下事務又曾暫歸中書，可以想見，當時衆事運轉，又必然僅經尚書、中書，與門下全然無關。南朝梁、陳則不然。《隋書·百官志》上記梁三省分權爲：

中書省……掌出納帝命（“帝命”指詔令）。

門下省……封璽書。

尚書省……掌出納王命（“王命”指政令），敷奏萬機。

即：中書草成詔令，送交門下；門下審查、蓋印、通過，下於尚書；尚書據此草成政令，頒之天下。這已與隋及唐初詔命下達程式極爲近似。同書又記陳普通選官程式云：

第一步：“吏部先爲白牒錄數十人名，吏部尚書與參掌人共署奏。”

第二步：“（中書代皇帝）敕或可或不可。其不用者，更銓量奏請；若敕可，則付選。”

這就是說，陳普通選官，只須吏部提名，中書代皇帝敕准，不必經過門下。但遇有“特發詔授官者”，則須經過三省，由皇帝拍板：

第一步：“（皇帝）特發詔授官者，即宣付（中書）詔誥局，作詔章草奏聞。”

第二步：“（皇帝）敕可，（中書將）黃紙寫出門下。”

第三步：“門下答詔，請付外施行。”

第四步：“（皇帝）又畫可，付（尚書）選司行召。”

由此可知：雖然敕可之權，全在皇帝，但中書出令、門下封駁、尚書執行的程式，卻是相當規範的。這亦與隋及唐初詔命下達程式極為近似。

此外，我們還知道：中書省原置舍人四人，陳朝增一為五，以五舍人對應尚書五曹；又有二十一局，對應尚書二十一郎曹，均實行對口管理。隋置內史舍人八人，對應尚書八座；唐設中書舍人六人，分押尚書六司。又，門下省對尚書省也有類似對口管理的設置。梁天監六年（507）革選，曾下詔稱：“可分門下二局，委散騎常侍尚書案奏，分曹入集書。”唐代門下則有所謂“吏過”、“兵過”。關於隋唐中書設官有意與尚書對口，我很早就曾指出：“顯係繼承南朝制度。”關於唐代門下根據尚書曹名採用的“吏過”、“兵過”的對口管理制，我也很早就曾指出：“非唐代首創，而是繼承前朝。”<sup>[24]</sup>實際意思也是指繼承南朝。因此，認為隋及唐初，不僅三省首長制完全“南朝化”，整個三省制都呈現“南朝化”的趨向，應該是沒有問題的。

#### 注 釋

[1] 陳寅恪《隋唐制度淵源略論稿·叙論》，上海古籍出版社，1982年，1—2頁。

[2] 陳寅恪《隋唐制度淵源略論稿·職官》，82、84—85頁。

[3] 吳宗國《三省的發展與三省體制的建立》，《盛唐政治制度研究》，上海辭書出版社，2003年，10頁注〔13〕。

[4] 參閱：陳仲安、王素《漢唐職官制度研究》，北京：中華書局，1993年；陳琳國《魏晉南北朝政治制度研究》，臺灣：文津出版社，1994年；窪添慶文《魏晉南北朝官僚制研究》，東京：汲古書院，2003年；等等。

[5] 吳宗國《三省的發展與三省體制的建立》，1頁。

[6] 以下舉證論述，主要根據王素《三省制略論》（濟南：齊魯書社，1986年），不另出注。

[7] 按：《南齊書》卷二三《褚淵傳》云：“太祖崩，遺詔以淵為錄尚書事。江左以來，無單拜錄者，有司疑立優策。尚書王儉議，以為：‘見居本官，別拜錄，推理應有策書，而舊事不載。中朝以來，三公王侯，則優策並設；官品第二，策而不優。優者褒美，策者兼明委寄。尚書職居天官，政化之本，[故]尚書令品雖第三，拜必有策。錄尚書品秩不見，而總任彌重，前代多與本官同拜，故不別有策。即事緣情，不容均之凡僚，宜有策書，用申隆寄。既異王侯，不假優文。’從之。”同書將“錄尚書”首次載入《百官志》，與褚淵領錄始同三品以上官有策文有關。即到了南齊時期，錄尚書事終於成了正式官號。但這種變化，象徵意義大於實際意義，已經不能

說明甚麼問題了。

[8] 按：祝總斌曾以“宋、齊尚書令、僕射的特殊地位”為題，對當時尚書令、僕射的地位問題進行探討，據《南史》卷六〇《徐勉傳》記勉與范雲在梁武帝時先後任僕射，才幹傑出，“後知政事者莫及，梁世之言相者稱范、徐云”，指出：“是僕射也稱宰相。”見《兩漢魏晉南北朝宰相制度研究》，北京：中國社會科學出版社，1990年，212—213頁。至為正確。據此，則陳之僕射實際也應有宰相之名。

[9] 如《宋書》卷六三《王華傳》云：“及王弘輔政，而弟（侍中）曇首為太祖所任，與華相埒，華嘗謂己力用不盡，每嘆息曰：‘宰相頓有數人，天下何由得治。’”《通鑑》卷一二〇宋文帝元嘉三年六月條云：“是時宰相無常官，唯人主所與議論政事、委以機密者，皆宰相也，故華有是言。亦有任侍中而不為宰相者。”這是自稱宰相。

[10] 嚴耕望《北魏尚書制度考》，《歷史語言研究所集刊》第18本，1948年。

[11] 祝總斌《兩漢魏晉南北朝宰相制度研究》，242—245頁。

[12] 同上，368頁。

[13] 同上，317—321頁。

[14] 最新的成果是：雷聞《隋與唐前期的尚書省》、葉煒《隋與唐前期的門下省》、劉後濱《隋與唐前期的中書省》，均載《盛唐政治制度研究》，68—118、119—145、146—175頁。

[15] 王素《三省制略論》，1頁。

[16] 同上，187—189頁。

[17] 吳宗國《隋與唐前期的宰相制度》，17頁。

[18] 按：論者大多均將武德元年六月甲戌定為三省首長制建立之日。因為《舊唐書·高祖紀》是日云：“太宗為尚書令，相國府長史裴寂為尚書右僕射，相國府司馬劉文靜為納言，隋民部尚書蕭瑀、相國府司錄竇威並為內史令。”《新唐書·高祖紀》是日亦云：“趙國公世民為尚書令，裴寂為尚書右僕射、知政事，劉文靜為納言，隋民部尚書蕭瑀、丞相府司錄參軍竇威為內史令。”

[19] 按：隋文帝初年，曾設各道行臺尚書令，晉王廣、秦王俊、蜀王秀等分任其職。唐初亦承其制。但此行臺尚書令與中央尚書省尚書令性質完全不同。《隋書·百官志》下云：“行臺省，則有尚書令，僕射（原注：左、右任置）。又云：“柱國、太子三師、特進、尚書令、左右光祿大夫、開國侯，為正二品。”而“行臺尚書令，為視正二品”。可見行臺尚書令屬於“視品”，與中央尚書省尚書令屬於“正品”性質完全不同。

[20] 陳寅恪《隋唐制度淵源略論稿·財政》，145、157頁。

[21] 唐長孺《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢大學出版社，1992年，241—474頁；又《論南朝文學的北傳》，《武漢大學學報》1993年第6期，59—71頁。

[22] 牟發松《略論唐代的南朝化傾向》，《中國史研究》1996年第2期，51—64頁。

〔23〕王素《敦煌儒典與隋唐主流文化——兼談隋唐主流文化的“南朝化”問題》，2000年香港大學敦煌學國際學術討論會論文。

〔24〕王素《三省制略論》，72—73、99頁。

## **Questions Regarding the Influence of the Southern Dynasties on the “Three Provinces (Ministries)” System of the Sui and Early Tang Dynasties**

Wang Su

### **Summary**

Mr. Chen Yinke considered that the official system of the Sui and Tang Dynasties was rooted in the Northern Wei and Northern Qi. The authority and status of the “Three Provinces (Ministries)” system in the Northern Dynasties are different from the Southern Dynasties. In the Southern Dynasties, the Prime Minister (Zaixiang) was the administrative head of the Shangshu Province (Ministry), the Zhongshu Province (Ministry) and the Menxia Province (Ministry). In the Northern Dynasties, however, the Zaixiang was only the administrative head of the Shang shu Province (ministry).

The Prime Minister in the Sui and early Tang Dynasties was the administrative head of the Three Provinces, which followed the pattern of the Liang and Chen dynasties of the Southern Dynasties, but was not the pattern of the Northern Wei and Northern Qi dynasties. Thus, the Three Provinces system of the Sui and early Tang Dynasties was rooted in the Southern Dynasties. This trend was very important for the modification of whole system.

## 《隋書》論贊評隋易儲事件的分析

劉健明

### 一、導言

唐初設館編修《梁書》、《陳書》、《北齊書》、《周書》和《隋書》五部史書，開啓官修正史的傳統。官修史書成於衆手，自然較易出現內部記載不協調的毛病，後世學者的批評多集中於這個問題上<sup>[1]</sup>。然而更重要的是史官奉命編修正史時，一旦遇上本朝忌諱的事情時，如何記載及評論這些事件，是史官最感難爲的地方。魏徵於貞觀初年奉命編修《隋書》時，李世民發動玄武門之變殺李建成及李元吉二人及逼父讓位兩事猶歷歷在目，如何記載及評論隋代易儲及其導致隋煬帝最後弑父自立二事皆事涉敏感，不易下筆<sup>[2]</sup>；何況，唐太宗是一個頗重視自己歷史形象的君主，他下令修史時已要求史臣通過編修史書爲君主提供鑒誡，魏徵本是李建成舊部，要評論此事更感爲難。本文試分析有關評論，希望探討魏徵如何在不干犯本朝忌諱的情況下，仍能運用史臣的論贊去建立他的見解，並探討這些看法對唐太宗能否有借鑒的作用。

### 二、《隋書》編纂重心的演變

據現存史料，唐高祖武德五年（622）下詔編修前代正史，是由起居舍人令狐德棻提議的，據《唐會要》卷六三《史館上·修前代史》記：

武德四年十一月，起居舍人令狐德棻嘗從容言於高祖曰：“近代已來，多無正史，梁、陳及齊，猶有文籍，至於周、隋，多有遺闕。當今耳目猶接，尚有可憑。如更十數年後，恐事迹湮沒，無可紀錄。”至五年十二月

二十六日，詔：“司典序言，史官紀事，考論得失，究盡變通。所以裁成義類，懲惡勸善。自有魏至乎陳、隋，莫不自命正朔，綿歷歲祀，各殊徽號，刪定禮儀。然而簡牘未編，紀傳咸闕，炎涼已積，謠俗遷訛，餘烈遺風，泯焉將墜。顧彼湮落，用深軫悼，有懷撰次，實資良直。中書令蕭瑀、給事中王敬業、著作郎殷聞禮，可修魏史。侍中陳叔達、秘書丞令狐德棻、太史令庾儉，可修周史。中書令封德彝、中書舍人顏師古，可修隋史。大理卿崔善為、中書舍人孔紹安、太子洗馬蕭德言，可修梁史。太子詹事裴矩、吏部郎中祖孝孫、前秘書丞魏徵，可修齊史。秘書監竇璡、給事中歐陽詢、秦王府文學姚思廉，可修陳史。”綿歷數載，竟不就而罷。至貞觀三年，於中書置秘書內省，以修五代史<sup>[3]</sup>。

《舊唐書》卷七三《令狐德棻傳》記德棻的言論後尚有唐代繼周、隋兩朝之統治，不記兩朝事迹將無法貽鑒當世等話<sup>[4]</sup>。可知令狐德棻是鑒於史料散失，如不及時編修，恐怕將來更難找尋史料，而且編修前朝正史有助於建立唐代的正統地位，他是從資料存廢及建立正統兩角度而提出要及時編修前代正史。然而唐高祖在次年的詔書中，編修前代正史的目的，不單在達到“懲惡勸善”的傳統想法，更因為“自有魏至乎陳、隋，莫不自命正朔”，所以風俗禮儀都出現很大的差異，因此詔書下令編修前朝正史，是希望達到確立唐代正統地位及統一風俗禮儀的差異。然而武德五年唐仍未一統天下，在戎馬倥傯中修編史書並非急務，因此延至唐太宗即位以後，在貞觀三年（629）於中書省內置秘書內省，才恢復編修前朝正史的工作<sup>[5]</sup>，由於《魏書》前朝曾編修，所以這次修撰的正史只有五部。魏徵在唐初地位還不是很重要，本來只參與《齊史》的撰寫。在貞觀七年他接替王珪出任門下省長官侍中的職位，受詔對五部前朝正史“總加撰定，多所損益，務存簡正”<sup>[6]</sup>。可以看出他實際負責監修這五部前朝正史的工作。

唐太宗貞觀年間下詔編修前朝正史，當時對史官有何具體要求，因現存史料所記不多，無法全面瞭解。然而貞觀十年五本前朝正史修撰完畢後，唐太宗曾下詔加以褒揚，《冊府元龜》卷五五四《國史部·恩獎》記唐太宗的話云：

朕睹前代史書彰善癉惡，足為將來之戒。秦始皇奢淫無度，志存隱惡，焚書坑儒，用絀談者之口；隋煬帝雖好文儒，尤疾學者，前世史籍，



竟無所成，數代之事，殆將泯絕。朕意則不然，將欲覽前王之得失，爲在身之龜鏡。公輩以數年之間，勒成五代之史，深副朕懷，極可嘉尚<sup>[7]</sup>。唐太宗的說話可以顯示這次修史的目的，已不在確立唐代正統地位及統一風俗禮儀的差異，而在於“覽前王之得失，爲在身之龜鏡”，即爲帝王提供讀史的資料，以便他們汲取治國的經驗與教訓，達到彰善癉惡，足爲將來之誠的具體作用。要汲取前代興亡的教訓，也是魏徵的基本信念，他在貞觀十一年上疏便提出：“鑒國之安危，必取於亡國”<sup>[8]</sup>，但是要借鑒歷史，史臣便得“不虛美，不隱惡，故得有所懲勸”<sup>[9]</sup>，必須忠實地評論歷史上興亡的關鍵，纔可爲當世及後代提供借鑒的作用<sup>[10]</sup>。

唐太宗既要史官在編修前朝正史時提供帝王鑒誡的作用，所以負責修史的魏徵除了撰寫《隋書》史臣論贊外，還爲《梁書》、《陳書》、《北齊書》三個本紀作了長篇議論<sup>[11]</sup>，討論各朝帝王的施政得失，以供人君閱讀。諸書史臣論贊既爲君主閱讀而撰寫，一些敏感的話題如隋代易儲等事的記述及評論，這便要考驗魏徵的史學智慧了。

### 三、《隋書》評易儲事件

隋文帝楊堅與獨孤皇后共有五個兒子，即長子楊勇、二子楊廣、三子楊俊、四子楊秀和五子楊諒。隋文帝常自誇他五個兒子都是獨孤皇后所生，皇帝“五子同母”確是歷史上罕見的現象，然而隋代皇室的衝突與矛盾並不因此而減少。隋文帝因鑒於北周地方無力護衛中央，即位後立楊勇爲太子，留在自己身旁協助他處理國政，另派楊廣、楊俊和楊秀出掌地方軍政，因此培植諸王在地方的勢力而易與中央政府產生衝突及矛盾的因素<sup>[12]</sup>。楊俊先因生活奢侈及違犯制度，爲文帝所猜防，憂鬱而終。開皇二十年（600），楊堅因恐懼太子楊勇謀加害於他，遂有廢太子勇改立二子廣的舉動，楊秀見二兄奪取儲位而意甚不平，爲楊廣及楊素所誣陷，最後爲文帝禁錮。隋文帝後來又派楊諒到地方統兵，楊諒因懷疑文帝是被楊廣與楊素合謀而害死，遂起兵反楊廣，後因兵敗而遭幽死。隋文帝雖然五子同母，但並沒有減少皇室內部衝突。導致這個家庭慘劇的原因，楊堅自己責無旁貸，他個人疑心太大，無法令家庭成員和睦共處，

反而導致諸子之間互相猜疑和妒忌；更因為隋文帝廢嫡立庶，開儲位可經營而獲的惡例，令諸王相爭加劇。《隋書》對隋文帝廢嫡易儲事件，有明顯的批評，卷四五《文四子傳》史臣評論云：

高祖之子五人，莫有終其天命，異哉！房陵（楊勇）資於骨肉之親，篤以君臣之義，經綸締構，契闊夷險，撫軍監國，凡二十年。雖三善未稱，而視膳無闕。恩寵既變，讒言間之，顧復之慈，頓隔於人理，父子之道，遂滅於天性。隋室將亡之效，衆庶皆知之矣。慎子有言曰：“一兔走街，百人逐之。積兔於市，過者不顧。”豈其無欲哉？分定故也。房陵分定久矣，高祖一朝易之，開逆亂之源，長覬覦之望。又維城肇建，崇其威重，恃寵而驕，厚自封植，進之既踰制，退之不以道。俊以憂卒，實此之由。俄屬天步方艱，讒人已勝，尺布斗粟，莫肯相容。秀窺岷、蜀之阻，諒起晉陽之甲，成茲亂常之釁，蓋亦有以動之也。……本根既絕，枝葉畢剪，十有餘年，宗社淪陷。自古廢嫡立庶，覆族傾宗者多矣，考其亂亡之禍，未若有隋之酷。詩曰：“殷鑒不遠，在夏后之世。”（見《詩經·大雅·蕩》）後之有國有家者，可不深戒哉！<sup>[13]</sup>

魏徵明確指出王儲身份與地位的確定，是可以避免引發衝突和矛盾，隋朝因易儲而加劇皇室內部衝突，最終導致隋朝的衰亡，其影響甚深遠。“房陵分定久矣，高祖一朝易之，開逆亂之源，長覬覦之望。”是魏徵總結事件而給唐太宗作參考的教訓。“後之有國有家者，可不深誠哉！”表達了魏徵對易儲事件反思而作出的感嘆<sup>[14]</sup>。

當然，廢楊勇改立楊廣是隋文帝楊堅的決定，但楊勇在為太子時並沒有明顯的罪行，且他與隋朝重臣高穎有姻親的關係，楊廣要經營儲位，還得要獨孤皇后與大臣楊素的協助。《隋書》記楊勇為人不善矯飾及生活頗尚奢華，且父母為他所娶的妃子雲氏無故去世，因此不為母親所喜，而楊廣善於矯飾，因此能取得母后的支援。獨孤皇后因為高穎曾批評她為“一婦人”而對高穎不滿，隋文帝晚年擬為高穎娶妻，高穎以年老讀佛經拒絕續娶，但不久卻傳出高穎的妾侍有喜的消息，獨孤皇后因此指出高穎存心欺騙文帝，動搖了楊堅對高穎的信任。楊素在平陳戰爭中獲大功，逐漸走入權力的核心，但他在朝廷的地位始終不如高穎，所以當楊廣取得母后支援而欲謀奪儲位，他也希望助成其事以便

可以取代高穎在朝廷上的地位。高穎在開皇十九年因事免職，楊勇的地位更難維持，終於在翌年被罷。因為獨孤皇后及楊素在易儲事件中都扮演了積極的角色，《隋書》評論二人時都言及易儲事，卷三六《后妃傳》論贊中評獨孤皇后時云：

文獻德異鴈鳩，心非均一，擅寵移嫡，傾覆宗社，惜哉！書曰：“牝雞之晨，惟家之索。”（見《尚書·周書·牧誓》）高祖之不能敦睦九族，抑有由矣。（1113 頁）

同書卷四八《楊素傳》論贊評楊素時也指出：

楊素少而輕俠，倨儻不羈，兼文武之資，包英奇之略，志懷遠大，以功名自許。高祖龍飛，將清六合，許以腹心之寄，每當推轂之重。掃妖氛於牛斗，江海無波，摧驍騎於龍庭，匈奴遠遁。考其夷凶靜亂，功臣莫居其右，覽其奇策高文，足爲一時之傑。然專以智詐自立，不由仁義之道，阿諛時主，高下其心，營構離宮，陷君於奢侈，謀廢冢嫡，致國於傾危。終使宗廟丘墟，市朝霜露，究其禍敗之源，實乃素之由也。（1296 頁）

獨孤皇后與楊素在襄助隋文帝處理國政上確有重要的功勞，《隋書》並沒有否定二人對隋朝的貢獻，但史臣論贊對他們的責難甚爲嚴苛，說獨孤皇后“擅寵移嫡，傾覆宗社”，又指責楊素“謀廢冢嫡，致國於傾危”，這些都是極嚴厲的批評，主要皆因爲他們二人在易儲中扮演了重要的角色，並因此加劇諸王的爭鬥。隋代易儲不單開啓諸王爭相謀奪儲位而導致骨肉相殘的局面，更因此纔會出現仁壽宮變隋文帝疑爲楊廣與楊素合謀所弑的惡果<sup>[15]</sup>。《隋書》本紀部分沒有明確記載文帝的死因，但在《后妃傳》和《張衡傳》都暗示文帝之不得善終與楊廣、楊素有關<sup>[16]</sup>，《隋書·張衡傳》史臣評論云：

夫忠爲令德，施非其人尚或不可，況託足邪徑，而又不得其人者歟！語曰：“無爲權首，將受其咎。”（見《漢書》卷三五《荆燕吳傳》傳贊，顏師古注此出自《逸周書》）又曰：“無始禍，無召亂。”（見《春秋左氏傳》僖公十五年引史佚言，“召”原作“怙”）張衡既召亂源，實爲權首，動不以順，其能不及於此乎？（1394—1395 頁）

張衡是楊廣與楊素差遣到仁壽宮下毒手的人，最後終爲煬帝所殺，《隋書》以爲這是因他爲權首的下場。本來宮廷政變在歷史上是常有的現象，歷代史書多

有隱諱，避免暴露皇室內的倫常慘劇。但貞觀朝君臣論政的時候，多藉評論隋朝史事來針砭時事，因此常常批評隋代政治的黑暗面，《隋書》因要說明煬帝的種種弊政，所以纔對弒文帝事有較明確的記述。

魏徵既肯定立嫡可以杜絕儲位能經營而得的弊病，但當時的帝王李世民何嘗不是通過易儲而取得太子的身分的？《隋書》如此的評論會否有譏諷唐太宗的嫌疑呢？史官評論史事應以政治大局為出發點，肯定可以穩定政局的措施，批評危害政局的舉措，確立太子名分有助於政局的穩定，這是顯然易見的事實，唐太宗作為一個開明的君主，當然會明白這些評論是從杜漸防微上立論，這是無可厚非的。但李世民確有殺兄奪儲位的舉動，這會否成為歷史上受抨擊的對象，這是看重自我歷史地位的唐太宗不能不擔心的問題。同時，儲位改易對隋朝帶來甚麼的影響，對新建的唐朝有何鑒誡的作用，也成為魏徵撰寫《隋書》史臣論贊首要關心的問題。

#### 四、《隋書》評論易儲與隋亡的關係

唐太宗貞觀年間君臣討論的一個重要議題是：唐代如何借鑒於歷史的經驗。《貞觀政要》所討論的多是前朝興亡的關鍵何在及如何避免唐代走上衰亡的道路。隋朝能統一分裂了近三百年的天下，開皇時期的富庶為中國歷史上少見的現象，但何以隋朝僅三十八年而滅亡，這是初唐君臣關切的問題，也是魏徵撰寫《隋書》論贊時必須回答的問題。

《隋書》本紀在評論隋文帝與隋煬帝時，已指出隋代立國僅三十八年而亡，文、煬二帝都需要負上責任。《高祖紀》嘉許文帝統一全國，“于時蠻夷猾夏，荆、揚未一，劬勞日昃，經營四方。樓船南邁則金陵失險，驃騎北指則單于款塞，職方所載，並入疆理，禹貢所圖，咸受正朔。”又稱許文帝建國後復能“躬節儉，平徭賦，倉廩實，法令行，君子咸樂其生，小人各安其業，強無陵弱，衆不暴寡，人物殷阜，朝野歡娛。二十年間，天下無事，區宇之內晏如也。考之前王，足以參蹤盛烈。”可惜本紀慨嘆文帝“素無術學，不能盡下，無寬仁之度，有刻薄之資，暨乎暮年，此風逾扇。又雅好符瑞，暗於大道，建彼維城，權侔京室，皆同帝制，靡所適從。聽哲婦之言，惑邪臣之說，溺寵廢

嫡，託付失所。滅父子之道，開昆弟之隙，縱其尋斧，剪伐本枝。墳土未乾，子孫繼踵屠戮，松檟纔列，天下已非隋有”<sup>[17]</sup>。本紀以爲文帝易儲及廣樹諸王勢力是他兩大失政，而這兩事互爲影響，導致宗室內部骨肉相殘及煬帝得機奪位。至於《煬帝紀》則承認楊廣“爰在弱齡，早有令聞，南平吳、會，北却匈奴，昆弟之中，獨著聲績。於是矯情飾貌，肆厥奸回，故得獻后鍾心，文皇革慮，天方肇亂，遂登儲兩”，但煬帝登帝位後“負其富強之資，思逞無厭之欲，狹殷、周之制度，尚秦、漢之規摹。恃才矜己，傲狠明德，內懷險躁，外示凝簡，盛冠服以飾其奸，除諫官以掩其過。淫荒無度，法令滋章，教絕四維，刑參五虐，鋤誅骨肉，屠剿忠良，受賞者莫見其功，爲戮者不知其罪。驕怒之兵屢動，土木之功不息，頻出朔方，三駕遼左，旌旗萬里，徵稅百端，猾吏侵漁，人不堪命。乃急令暴條以擾之，嚴刑峻法以臨之，甲兵威武以董之，自是海內騷然，無聊生矣。”正因爲煬帝好大喜功，濫用民力，結果導致天下大亂，所以魏徵總結隋代盛衰興亡的關鍵時，說：

迹其衰怠之源，稽其亂亡之兆，起自高祖，成於煬帝，所由來遠矣，非一朝一夕（《隋書·高祖紀》，56頁）。

又說：

書曰：“天作孽，猶可違，自作孽，不可逭。”（見《尚書·商書·太甲中》）傳曰：“吉凶由人，祇不妄作。”（前句見《春秋左氏傳》僖公十六年）又曰：“兵猶火也，不戢將自焚。”（見《春秋左氏傳》隱公四年，“不”或作“弗”）觀隋室之存亡，斯言信而有徵矣！（《隋書·煬帝紀》，96頁）

魏徵在這兩個本紀中已概括指出隋代興亡的關鍵，直接引發天下紛亂的當然是隋煬帝，但如果不是文帝付託失所，隋朝或不致僅三十八年而亡。但在《隋書》卷七〇楊玄感、李密等人的傳記後，魏徵又有一個很長的論贊，亦是論述隋代興亡的因由，文較長但卻與本紀的評論略有差異，故原文徵引再作討論，文云：

自周邦不競，隋運將隆，武元（楊堅父忠）、高祖並著大功於王室，平南國，摧東夏，總百揆，定三方，然後變謳歌，遷寶鼎。于時匈奴驕倨，勾吳不朝，既爭長於黃池，亦飲馬於清渭。高祖內綏外禦，日不暇給，委心膂於俊傑，寄折衝於爪牙，文武爭馳，群策畢舉。服猾夏之虜，

掃黃旗之寇，峻五岳以作鎮，環四海以爲池，厚澤被於域中，餘威震於殊俗。

煬帝蒙故業，踐丕基，阻伊、洛而固崤、函，跨兩都而總萬國。矜曆數之在己，忽王業之艱難，不務以道恤人，將以申威海外。運拒諫之智，聘飾非之辯，耻轍迹之未遠，忘德義之不修。於是鑿通渠，開馳道，樹以柳杞，隱以金槌。西出玉門，東踰碣石，塹山堙谷，浮河達海。民力凋盡，徭戍無期，率土之心，鳥驚魚潰。方西規奄蔡，南討流求，親總八狄之師，屢踐三韓之域。自以威行萬物，顧指無違，又躬爲長君，功高曩列，寵不假於外戚，權不逮於群下，足以轡轡軒、唐，奄吞周、漢，子孫萬代，人莫能窺，振古以來，一君而已。遂乃外疎猛士，內忌忠良，耻有盜竊之聲，惡聞喪亂之事。出師命將，不料衆寡，兵少力屈者，以畏懦受顯誅，竭誠克勝者，以功高蒙隱戮。或斃鋒刃之下，或殞鳩毒之中，賞不可以有功求，刑不可以無罪免，畏首畏尾，進退維谷。……

夫以開皇之初，比於大業之盛，度土地之廣狹，料戶口之衆寡，算甲兵之多少，校倉廩之虛實，九鼎之譬鴻毛，未喻輕重，培塿之方嵩岱，曾何等級！論地險則遼隧未擬於長江，語人謀則勾麗不侔於陳國。高祖掃江南以清六合，煬帝事遼東而喪天下。其故何哉？所爲之迹同，所用之心異也。高祖北卻強胡，南并百越，十有餘載，戎車屢動，民亦勞止，不爲無事。然其動也，思以安之，其勞也，思以逸之。是以民致時雍，師無怨讟，誠在於愛利，故其興也勃焉。煬帝嗣承平之基，守已安之業，肆其淫放，虐用其民，視億兆如草芥，顧群臣如寇讎，勞近以事遠，求名而喪實。兵纏魏闕，阨危弗圖，圍解雁門，慢遊不息。天奪之魄，人益其災，群盜並興，百殃俱起，自絕民神之望，故其亡也忽焉。訊之古老，考其行事，此高祖之所由興，而煬帝之所以滅者也。可不謂然乎！其隋之得失存亡，大較與秦相類。始皇并吞六國，高祖統一九州，二世虐用威刑，煬帝肆行猜毒，皆禍起於群盜，而身殞於匹夫。原始要終，若合符契矣。

（1635—1636 頁）

《隋書》在此處先嘉許文帝在安內攘外都有重要的功業，再批評煬帝好大喜功而勞民傷財，最後突出開皇與大業兩個時代都有對外征戰，但文帝出兵的目的

在於安民，而煬帝則“肆其淫放，虐用其民”，魏徵以兩個時代的差異，去顯示隋煬帝濫用民力是導致隋代滅亡的根本原因。不過魏徵爲《梁書》、《陳書》及《北齊書》寫論贊時，是按帝王逐一加以評論，故放在各朝最後一位君主的本紀後，體例上是一致的。然而《隋書》此段評論，是全書最長的一段，它不是逐一評論君主，故不應放在本紀之後；但如果魏徵有意以此作爲對隋代歷史的一個總評，應放在最後的列傳中，何況《隋書》以弑隋煬帝的宇文化及等逆臣作全書最後的一個傳記，排在類傳及四裔傳之後，因此作一總結本是順理成章<sup>[18]</sup>。但魏徵似乎不打算以這段評論作爲總結，他只希望指出楊玄感、李密等人會反抗朝廷，是因隋煬帝的無道纔會導致民怨，問題出在隋煬帝本人身上。

《隋書》將隋朝上比秦朝，不是始於這段評論，在《隋書·文帝紀》本來已有這樣的說法，本紀強調隋代僅三十八年而滅亡，隋文帝也應負上責任，一方面是他刻薄寡恩，肆意殘害大臣；另一方面是他廢嫡易儲，給楊廣有專政的機會。但這個論贊則主要批評煬帝無道而導致天下分崩離析。《隋書》在這兩段評論上重點似有些差異，本紀部分是認爲隋代速亡是文帝、煬帝都應負上責任，這段評論則重在兩個君主所爲雖近但因用心不同而結果有異，主要在責備煬帝濫用民力，將責任集中於煬帝一人身上。當然，中國古代史官評論史事時，往往是就事論事，較少有全面的分析和批評。但魏徵在同一書評論的重點有明顯差距，這一方面是文章作法上的問題，列傳以對比法顯示開皇與大業兩個時代確有明顯的不同，所以過分強調其中差異；另一方面是如何借鑒歷史的經驗上，本紀部分着重隋文帝不重學術，晚年猜忌過甚，有失君人的大體，列傳部分則要說明開皇的富足只會助長煬帝的揮霍，最終導致隋代的速亡<sup>[19]</sup>。魏徵特意指出隋末群雄並起的原因，是隋煬帝濫用民力所導致的惡果，因此隋朝的速亡，不單因爲文帝改易儲位，更重要在於易儲不得其人。嫡長子的名分是自然而來的，並不是人力可以隨便改易的；嫡長子繼承制是可以減少動亂的機會，但卻不能保證太子是否有能力治理國家，沒有才能和不懂節制的君主往往成爲歷史上的昏君或暴君，這正是嫡長子繼承制的根本矛盾。因此，易儲會開啓儲位的爭鬥，但易儲是否得人更往往成爲朝代興亡的關鍵。魏徵在評論隋代史事時，對隋煬帝有較多的責難，主要原因是隋煬帝是一個不知節制的君



主，他從事種種建設、巡視和對外征討都極勞民傷財，濫用民力而導致天下沸騰，各地反隋勢力因怨憤而起，纔會出現群雄爭霸的局面。魏徵批評隋煬帝也是從國家如何能夠穩定的角度出發，這與他評論易儲事件是前後一貫的。

《隋書》評論隋代易儲事件，是從名分角度及穩定政局的原則去立論的，這是有理據的。不過魏徵認為更重要的是易儲是否得人，隋煬帝因易儲而有專政的機會，纔會有濫用民力導致隋代速亡的根由。易儲不是制度上可以容許的，但易儲是否得人更是最根本的問題所在，隋代易儲是個過失，儲位改易而不得人更是致命的過錯，這是歷史的深刻教訓。唐太宗是聰明的君主，他也看出這些問題的根本所在，《貞觀政要》卷六《杜讒邪第二十三》記貞觀初太宗謂侍臣云：

高頴有經國大才，爲隋文帝贊成霸業，知國政者二十餘載，天下賴以安寧。文帝惟婦言是聽，特令擯斥，及爲煬帝所殺，刑政由是衰壞。又隋太子勇撫軍監國，凡二十年間，固亦早有定分，楊素欺主罔上，賊害良善，使父子之道一朝滅於天性。逆亂之源，自此開矣。隋文既混淆嫡庶，竟禍及其身，社稷尋亦覆敗<sup>[20]</sup>。

唐太宗評論隋朝政事時多持批判的態度，這裏肯定高頴的政績是較罕見的。如果將唐太宗此處的批評與《隋書》的史臣評論作對比，不難看出這是頗爲相近的，不過唐太宗將易儲的主要責任放在楊素身上而已。文中所云“貞觀初”不知在《隋書》編修期間還是在編修以前，但文中有魏徵的對話，顯然是唐太宗與魏徵討論隋代政治時作出的評論，我們當然無法確知這是李世民本人的見解，還是與魏徵共同討論而得出的看法。但正由於李世民肯定了隋代易儲導致隋文帝最後被殺及易儲不得其人，都是隋速亡的根由，因此魏徵可以在冒犯時主的嫌疑中對隋代易儲能作出較中肯的評論，顯示了魏徵的史學智慧。更由於易儲是否得人較易儲事件爲重要，所以唐太宗也可以爲他奪儲位找到合理化的論據，《貞觀政要》卷七《文史第二十八》記：

貞觀十四年，太宗謂房玄齡曰：“朕每觀前代史書，彰善癉惡，足爲將來規誡，不知自古當代國史，何因不令帝王親見之。”對曰：“國史既善惡必書，庶幾人主不爲非法。止應畏有忤旨，故不得見也。”太宗曰：“朕意殊不同古人，今欲自看國史者，若有善事，固不須論；若有惡事，亦欲

以爲鑒誠，使得自修改耳。卿可撰錄進來。”玄齡等遂刪略國史爲編年體，撰高祖、太宗實錄各二十卷，表上之。太宗見六月四日事，語多微文，乃謂玄齡曰：“昔周公誅管蔡而周室安，季友鳩叔牙而魯國寧。朕之所爲，義同此類，蓋所以安社稷，利萬民耳。史官執筆，何煩有隱，宜即改削浮詞，直書其事。”侍中魏徵奏曰：“臣聞人主位居尊極，無所忌憚，惟有國史，用爲懲惡勸善，書不以實，後嗣何觀？陛下今遣史官正其辭，雅合至公之道。”<sup>[21]</sup>

唐太宗是一個關心自己歷史形象的君主，所以他堅持要看國史，希望影響當時史書的記載，房玄齡被逼進實錄給太宗閱讀，故特意要爲太宗殺兄事加以隱諱。正因爲李世民認定自己的政績會在李建成之上，也知道隋煬帝弑父事亦無法隱瞞，所以他反而要求史臣記述他曾參與玄武門之鬥爭。當然史臣在記述玄武門事變時會強調李世民在建國過程中功勞最大，李建成爲保儲位而謀加害李世民及翦除世民部屬，逼使李世民作出反撲，減低李世民在事件中的責任。但李世民明知無法隱瞞歷史真相，以坦然的態度去面對，也可以顯示出他確有過人的勇氣與自信，魏徵在《隋書》論贊中提出易儲是否得人較易儲爲重要，也許給唐太宗重要的啓發。但魏徵作爲朝廷大臣，也不可能不附和唐太宗修改實錄的舉動，但許之爲至公之道，也難免令人覺得有阿諛時主的成分<sup>[22]</sup>。所以過分強調魏徵在史事評論上的獨立性和自主性，恐怕也不是客觀的評論。

## 五、後 論

唐太宗確是不世出的君主，在他的統治下，唐代走上了強大的道路，貞觀之治更是後代推許的盛世。然而貞觀十七年（643）四月，唐太宗因太子承乾與侯君集有謀反之事而廢太子爲庶人，太宗最後不立他素所鍾愛的魏王泰，而以性格較爲柔弱的晉王治爲太子，後世史家對此有很多不同的解說，不過我始終認爲《舊唐書·李泰傳》記此事最可信，文云：

時皇太子承乾有足疾，泰潛有奪嫡之意，……十七年，承乾敗，太宗面加譴讓。承乾曰：“臣貴爲太子，更何所求？但爲泰所圖，特與朝臣謀自安之道。不逞之人，遂教臣爲不軌之事。今若以泰爲太子，所謂落其度

內。”太宗因謂侍臣曰：“承乾言亦是。我若立泰，便是儲君之位可經求而得耳。泰立，承乾、晉王皆不存；晉王立，泰共承乾可無恙也。”（2655頁）

李世民因經營而得儲位，但他卻害怕儲位可經營而得一旦成為慣例，必會開啓子子孫孫無休止的爭奪戰，最終必會危害李唐的統治，這不能不說是他能汲取歷史的教訓。但是，如果不是他偏愛李泰，讓他有機會招集朝臣結為朋黨，也未必會導致二王相爭的結果<sup>[23]</sup>；更何況《隋書》已指出易儲是否得人較易儲事件為重要，太宗以為改立晉王治為太子，可以避免開子孫相爭的惡果，但他始料未及的是李治最後改立武則天為皇后，武氏為鞏固權位而對李唐子孫進行迫害殘殺<sup>[24]</sup>。唐太宗深知史學可以“覽前王之得失，為在身之龜鏡”，但知己不易，行則更難，隋唐儲位的紛爭正好是最具體的說明。

#### 注 釋

〔1〕自劉知幾《史通·忤時》指出官修史書制度的種種弊病（浦起龍釋《史通通釋》卷二〇，上海古籍出版社，1978年，589—594頁），後世學人多批評官修史書文成於衆手的各種缺點，實則劉知幾並沒有完全否定官修史書制度，可參趙俊《〈史通〉理論體系研究》，瀋陽：遼寧大學出版社，1990年，82—89頁。而且，劉知幾的評論，主要針對的是高宗中期以後至玄宗時期的史館制度，可參瞿林東《隋朝修史的失誤》，收瞿氏《中國史學散論》，長沙：湖南教育出版社，1992年，97頁注〔4〕。

〔2〕A. Wright 早已指出唐初史官撰史的時代上距離隋代很近，所以撰寫隋史要公平地評價隋朝，不單較為困難，而且政治上頗為危險，見所撰“Sui Yang-Ti: Personality and Stereotype”，in A. Wright ed., *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, 1960, p. 48。可惜作者沒有詳細討論有關問題。汪受寬《〈隋書〉曲筆論》指出由於唐太宗干涉《隋書》的編撰，所以《隋書》凡涉及唐朝隱諱的地方，都有出現曲筆，最明顯是表現在隋代皇帝篡弑等事件上（文載《蘭州大學學報》1988年1期，36—40頁）。可惜汪氏所舉例證有頗多可以商榷的地方，如說《隋書》沒有明確記載文帝為煬帝所弑，便是沒有注意史書的體例；又如他以為《隋書》對婦女有偏見，所以對獨孤皇后沒有好評，實則《隋書》責難獨孤皇后，主要是因她勸說文帝易儲，這件事汪氏也認為是獨孤氏最大的過失。而更重要的是魏徵在評論隋代史事上，恐怕都不能說是全按唐太宗的意思而發。

〔3〕王溥《唐會要》卷六三《修前代史》，上海古籍出版社，1991年，1287頁。隋代史料不多，可能與隋文帝開皇十三年下詔民間“有撰集國史、臧否人物者，皆令禁絕”（《隋書》卷二

《高祖紀》下，北京：中華書局，1973年，38頁）有關。《魏鄭公諫錄》記魏徵與唐太宗討論隋大業起居注時，也指出：“隋代舊史，遺落甚多，比其撰錄，皆是採訪，或是其子孫自通家傳參校。”（見呂效祖編《新編魏徵集》，西安：三秦出版社，1994年，178頁）可知令狐德棻所言確是當時的真實情況。據現存史料，《隋書》編修以前，僅有王劭撰《隋書》八十卷，“多錄口勅，又採迂怪不經之語及委巷之言，以類相從，爲其題目，辭義繁雜，無足稱者，遂使隋代文武名臣列將善惡之迹，堙沒無聞。”（《隋書》卷六九本傳，1609頁）該書以記言爲主，沒有傳記，故可供唐代編修《隋書》的資料並不多。有關隋代編修史書的情況，詳可參瞿林東《隋朝修史的失誤》，收瞿氏《中國史學散論》，194—200頁；及謝保成《隋唐五代史學》，廈門大學出版社，1995年，5—26頁。

〔4〕見《舊唐書》卷七三本傳，北京：中華書局，2597頁。有關令狐德棻提出的正史觀念，雷家驥《中古史學觀念史》已有很詳細的討論（臺灣：學生書局，1990年，591—608頁），故本文從略。

〔5〕洪業在分析有關唐代史館的史料時，已看出很多抵牾，他懷疑唐代編修前代史的工作，可能在貞觀元年或二年已開始，見 William Hung, “The T’ang Bureau of Historiography”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 23, 1960-1, pp. 93—107。David McMullen 則以爲唐初撰史主要是由個別學者修撰，貞觀三年始集合於史館編史書，見氏著 *State and Scholars in T’ang China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 165—167。個人較同意後者的看法。唐太宗在貞觀三年將史館獨立出來，以宰相監修國史，以兼職史官負責撰述，以專職的起居郎、舍人負責記注，形成了唐代史官制度，見張榮芳《唐代的史館與史官》，臺北，1984年，5頁。

〔6〕見《舊唐書》卷七一《魏徵傳》，2549—2550頁。然而劉知幾《史通·古今正史》則記魏徵爲秘書監時已總知撰修五朝正史事，又記《隋書》“始以貞觀三年創造，至十八年方就”（《史通通釋》卷一二《古今正史》，371頁）。《隋書》成於貞觀十年，如《唐會要》卷六三《史館上·修前代史》已記貞觀十年正月二十日，房玄齡等“撰成周隋梁陳齊五代史，上之”（1287—1288頁）。《史通》記十八年恐有誤，而魏徵是否於貞觀三年便負責總知修史事，也沒有確實證據，今從舊書本傳。牛致功《唐代的史學與政治》據《史通》記唐太宗要魏徵負責撰寫贊論，認爲是要政治觀點都符合唐太宗的願望（見牛氏《唐代的史學與〈通鑑〉》，西安：陝西師範大學出版社，1989年，78頁）。實則在官修史書制度下，史臣要盡可能符合君主的想法，但魏徵作史評時，希望唐太宗能反省歷史興亡的教訓，持論仍有較大的自由。

〔7〕《冊府元龜》卷五五四《國史部·恩獎》，北京：中華書局，1988年3版，6657頁。唐太宗《修晉書詔》也指出修五代史的目的，在“莫不彰善癉惡，振一代之清芬；褒德懲兇，備百王之令典”（見《全唐文》卷八，北京：中華書局，1987年2版，94頁）。

〔8〕《貞觀政要》卷八《刑法第三十一》，247頁。謝保成《魏徵與〈隋書〉的鑒誠思想》更

認為魏徵的《隋書》是確立了修史、取鑒、資治三位一體的鑒誠史學，文載《中國社會科學院研究生院學報》1985年6期，52—58頁。

〔9〕《隋書》卷三二《經籍志》一，904頁。《隋書》本來沒有志，今本十志三十卷是貞觀十五年（641）下令編修，高宗顯慶元年（656）時纔編成，不過經籍志似是採用魏徵任秘書監時整理的成果。國史要達到“褒貶懲勸”的目的，也是唐代人物的共識，如李華《著作郎壁記》便強調此作用，載李昉編《文苑英華》卷七九九，北京：中華書局，1982年2版，4226頁。

〔10〕近代學人多認為編修《隋書》乃是有為現實服務的目的，如牛致功《魏徵的史論觀》以為魏徵談論歷史，並非為了單純的研究歷史或基於興趣愛好，而是為了從歷史上總結經驗，吸取教訓，為唐太宗治理國定家提供借鑒。也就是說，他談論歷史是為當時的政治需要（見牛致功《唐代碑石與文化研究》，西安：三秦出版社，2002年，367頁）。又如趙潤蘭《以史為鏡的典範》亦以為魏徵以史為鑒，乃是為現實服務（見申建國編《論魏徵》，北京：中國社會出版社，1994年，225—228頁）。但如果不能忠實地反映歷史真象，能否為當時的政治提供鑒誠的作用，這是應該先要分辨的。

〔11〕分見《梁書》卷六《敬帝本紀》（北京：中華書局，1992年4版，150—152頁）、《陳書》卷六《後主本紀》（北京：中華書局，1996年6版，117—120頁）、《北齊書》卷八《後主、幼主本紀》（北京：中華書局，1997年7版，115—117頁）。此外，《陳書》卷七《后妃傳》還徵引了魏徵評論陳後主寵愛妃子導致朝政墮壞的惡果（131—133頁）。

〔12〕貞觀十年，魏徵在勸諫唐太宗時也指出：“隋高祖不知禮義，寵樹諸王，使行無禮，尋以罪黜，不可為法。”（上海古籍出版社，1978年，74頁）

〔13〕《隋書》卷四五《文四子傳》，1246—1247頁。三善源出於《禮記·文王世子》篇中“行一物而三善皆得者”，陳澧《禮記集說》釋三善云：“謂衆人知父子君臣長幼之道也。”（臺北：世界書局，1976年3版，116頁）慎子的說話見於《呂氏春秋》卷一七《知度篇》引《慎子》云：“今一兔走，百人逐之。非一兔足為百人分也，由未定。由未定，堯且屈力，而況衆人乎？積兔滿市，行者不顧。非不欲兔也，分已定矣。分已定，人雖鄙不爭。故治天下及國，在乎定分而已矣。”（見縮印浙江書局彙刻本《二十二子》，上海古籍出版社，1986年，691頁）

〔14〕近代學人討論《隋書》史評的不少，但能注意魏徵論述易儲事件的教訓甚少，如劉雲《從〈隋書〉的人物評論看魏徵的政德觀》便以為“隋文帝是個好皇帝，只是錯選了接班人，纔導致迅速滅亡”（見申建國編《論魏徵》，120頁），似乎過分簡化了問題。

〔15〕有關仁壽宮變，可參拙著《隋仁壽宮之變發微》，載陝西師範大學古籍整理研究所編《古代文獻研究集林》第3輯，陝西師範大學出版社，1995年，62—86頁；此文修訂後改題為《仁壽宮變》，收入拙著《隋代政治與對外政策》，臺北：文津出版社，1999年，59—90頁。

〔16〕趙翼《廿二史札記》卷一三《北史全用隋書》已指出《隋書》本紀部分不載文帝被弑

事，而於列傳部分隱約間略露端倪，“然亦未嘗直書也”，此種書法乃“承歷代相沿舊例”（臺北：廣文書局，1974年，222頁）。

〔17〕《隋書》卷二《高祖紀》，55頁。貞觀四年，唐太宗曾批評隋文帝“性至察而心不明”，“不肯信任百司，每事皆自決斷”（見《貞觀政要》卷一《政體第一》，15頁）魏徵對隋文帝的評價明顯與唐太宗有異，故說魏徵按唐太宗的意思去作評論，顯然不是事實。謝保成《論魏徵與〈隋書〉的進步歷史觀》以為魏徵已指出文帝晚年作為已帶來嚴重的後果，可以作為唐代君主見盛觀衰的參考，文載《華南師範大學學報》1986年1期，43—50頁。實則魏徵以為隋文帝不重學問及性格多疑，並非是文帝晚年纔出現，只是晚年更為加劇。

〔18〕葉適《習學記言序目》卷三七《隋書二》便批評“魏徵作《楊玄感李密贊》，並論隋文隋煬之所以興亡，略用賈誼《過秦》語意，全不知史家體例”（北京：中華書局，1977年，553頁）。純就體例而言，葉適的評論是恰當的。魏徵論事喜用對比，如貞觀十一年上疏云：“以隋氏之府藏譬今日之資儲，以隋氏之甲兵況當今之士馬，以隋氏之戶口校今時之百姓，度長比大，曾何等級？然隋氏以富強而喪敗，動之也；我以貧窮而安寧，靜之也。靜之則安，動之則亂。”（見《貞觀政要》卷八《刑法》第三十一，247頁）這些對比都會因為要加強說服力而略帶誇張。

〔19〕瞿林東《評〈隋書〉史論》已注意魏徵為深入地闡明隋亡的歷史教訓，特意比較文帝、煬帝時期的政治而做這樣的評論，見瞿氏《唐代史學論稿》，北京師範大學出版社，1989年，175—176頁。盧華語《魏徵傳》也指出魏徵以此對比去說明君德與王朝盛衰興亡的關係（重慶出版社，1999年，211頁）。李桂海《魏徵》亦注意《隋書》對隋朝開國之初與煬帝喪國之時的主客觀情況做了比較，但他也着眼於文、煬二帝心異方面（收於《中國史學家評傳》上冊，鄭州：中州古籍出版社，1985年，356頁）可惜三人都沒有進一步分析這段評論與《隋書》其他論述是否有重點的差異。

〔20〕《貞觀政要》卷六《杜讒邪第二十三》，200頁。余和祥《魏徵忠諫人生》繫此事於貞觀元年（武漢：長江文藝出版社，1997年，255頁），卻沒有任何解說，似只是推測而已。《貞觀政要》卷五《公平第十六》記貞觀二年唐太宗謂房玄齡等曰：“朕比見隋代遺老，咸稱高潁善為相者，遂觀其本傳，可謂公平正直，尤識治體，隋室安危，繫其存沒。煬帝無道，枉見誅夷，何嘗不想見此人，廢書欽嘆。”（165頁）這處所記太宗的評語與《杜讒邪》相近，本可以有助於後者的繫年，然而太宗說曾觀其本傳，則似應指《隋書》本傳，貞觀二年未見有其他隋史，此處繫年恐怕有誤。楊希義《〈貞觀政要〉勘誤十例》已看出這個記載有誤，以為應刪去觀《高潁傳》句（文載《古籍整理研究學刊》1987年2期，14頁）。但如果唐太宗是讀《隋書·高潁傳》後纔提出這些看法，刪去此句恐怕不可以瞭解唐太宗為何會如此嘉許高潁。唐太宗在貞觀四年與蕭瑀對話時曾批評隋文帝不信任臣下，“宰相以下，惟即承順而已”（《貞觀政要》卷一《政體第一》，15頁），與上引兩段評論大異。唐太宗直言曾閱讀高潁本傳，推許高氏身繫隋室安危，這與《隋書·

高顯傳》稱贊高氏“當朝執政將二十年，……治致升平，顯之力也”（1184頁）相近，更令我懷疑唐太宗這兩處的評論可能是在讀《隋書》後而有這樣的看法。

[21] 《貞觀政要》卷七《文史第二十八》，223—224頁。《唐會要》卷六三《史館上·史館雜錄》上，1301頁，及《冊府元龜》卷五六〇《國史部·記注》（6720—6721頁）都記此事於貞觀十六年四月二十八日太宗與褚遂良論起居注記事之後，都不記後有魏徵的評論，文字則略有刪削。但《貞觀政要》同卷記太宗與褚遂良論起居注於貞觀十三年，繫年與《唐實錄》及《冊府元龜》都有不同，今不易考訂其確實繫年。

[22] Howard Wechsler 以為魏徵是正直的人，竟會贊同修改實錄，掩飾太宗在事變的角色，可能是因為他對玄武門之變的事件及其有關記載的掌握並不充分（見氏著 *Mirror to the son of Heaven: Wei Cheng at the Court of T'ang T'ai-tsung*. New Haven: Yale University Press, 1974, p. 24）。實則唐太宗表明他直接參與玄武門之變，實錄不必諱飾，魏徵表示贊同實錄應該記太宗的參與，並非如 Wechsler 所指的魏徵是贊同修改實錄來掩飾太宗的參與。當然魏徵在《隋書》卷八四《北狄傳》也曾稱許唐太宗“及聖哲膺期，掃除氛祲，暗於時變，猶懷旅拒，率其群醜，屢隳亭鄣，殘毀我雲、代，搖蕩我太原，肆掠於涇陽，飲馬於渭汭。聖上奇謀潛運，神機密動，遂使百世不羈之虜一舉而滅，瀚海、龍庭之地畫為九州，幽都窮發之民隸於編戶。實帝皇所不及，書契所未聞”（1884頁）。本段評論也確有誇大唐太宗功業的成分，這在古代編史常有的現象，並非魏徵刻意阿諛唐太宗。

[23] 《貞觀政要》卷六《悔過第二十四》記貞觀中太子承乾多不修法度，魏王泰以才能為太宗所重，特詔泰移居武德殿。魏徵上疏諫曰：“魏王既是陛下愛子，須使知定分，常保安全，每事抑其驕奢，不處嫌疑之地也。”（205頁）以名分勸說太宗不要過寵李泰，逼使太宗遣泰歸於本第。貞觀十六年，唐太宗更拜魏徵為太子太師，希望他能輔導太子承乾，可是魏徵獲任不久便去世，無法匡輔承乾（見《舊唐書·魏徵傳》，2560—2561頁），而次年便有廢太子之事。

[24] 有關武則天誅殺李唐宗室的情況及其因由，可參黃約瑟《試論垂拱四年李唐宗室反武之役》，載拙編《黃約瑟隋唐史論集》，北京：中華書局，1997年，45—60頁。

## Regarding Commentary on the Deposing of the Heir Apparent in the *Lunzan* of the *Sui Shu*

Lau Kin-ming

### Summary

In the compilation of the standard histories of the former dynasties, Tang Taizong in-



structed the historiographers to provide learning material and lessons for the emperor. Therefore, it was politically dangerous for the historiographers to offend the taboos of the ruling family. Wei Zheng, the general editor and the author of the "Lunzan" of the *Sui Shu*, faced difficulties in recording and passing judgment on the deposing of the heir apparent of the Sui Dynasty. Tang Taizong had gained the position of heir apparent by killing his elder brother in the Xuanwu Gate Incident. Yang Guang, the second son of Sui Wendi, also became heir apparent after deposing his elder brother Yang Yong with the help of his mother and Yang Su, one of the powerful ministers of Sui Wendi. The Empress and Yang Su severely aggravated the rivalry among the imperial princes, which led to the succession of the throne to Sui Yangdi. Emperor Yang ascended the throne and began construction projects and foreign expeditions on a large scale, which eventually led to the collapse of the Sui Dynasty. Wei Zheng believed that it was a mistake to violate the principle of succession of the heir apparent, and that it had been a mistake to choose Yang Guang as the heir. Tang Taizong also affirmed that the principle of succession of the heir should be upheld in order to minimize political conflict within the imperial family. However, inspired by the importance of choosing a suitable heir, Tai Zong was confident that he was a more suitable emperor than his elder brother, and he had the courage to admit that he participated the Xuanwu Gate Incident. Moreover, Tai Zong's personal preference for his third son Tai led to rivalry between the crown prince Cheng Qian and Tai. Cheng Qian was finally deposed by Taizong. In order to avoid future conflict among the princes, Tai Zong chose Zhi, his fourth son, as his heir. When Li Zhi became Gaozong, he passed royal power to the Empress Wu in his final years, and she suppressed the Li ruling family because they were opposed to her rule. Tang Taizong hoped to learn the lessons of Sui history, but he still committed mistakes similar to those of the previous dynasty.



## 貞觀之治和盛唐的人文精神

鄭學稼

### 一、貞觀之治的民本主義是中國傳統的人文精神的精髓

中國歷史上人的地位比較高。我們撇開關於先秦“民”這個階級屬性的討論，專從政治思想角度看，當時把民提高到政治戡秤的權重的地位，是實在了不起的事。《尚書·舜典》云：“百姓不親，五品不遜。”<sup>[1]</sup>五品指父子、君臣、夫婦、長幼、朋友。遜，順也。民（或曰百姓）是五品綱常的基礎，沒有他們，無所謂父子、君臣、夫婦、長幼、朋友。《尚書·大禹謨》記禹的話說：“德惟善政，政在養民。”如果說《舜典》“百姓不親，五品不遜”的告誡還停留在倫理規範的層面，那麼《大禹謨》這段話就是一條政治規範，或者說政治紀律了。“罔違道以干百姓之譽，罔拂百姓以從己之欲”，是在告誡執政者不要打着百姓的旗號去違背百姓的利益，那樣是“干百姓之譽”，即侵犯百姓的聲譽或安寧；不要違背百姓的利益去縱欲，因為“德惟善政，政在養民”。善政在養民，讓百姓能食無憂，寢以安；這樣的善政就是德，德在養民。古人的邏輯思維並不複雜，從養民這個根本問題出發，去證明養民就是善政，善政就是德這一邏輯推理的正確性。這一邏輯成為歷史上評判帝王將相的一把尺子，誰也沒有例外。《尚書》的記載曾是《孟子》等諸子著作的參考資料，說明其觀點在先秦時代有代表性。

司馬遷的《史記》是這樣評論夏朝的滅亡的：夏“桀不務德而武傷百姓，百姓弗堪”。“湯修德，諸侯皆歸湯，湯遂率兵以伐夏桀。桀走鳴條，遂放而死。”<sup>[2]</sup>《史記·殷本紀》又記載了重蹈夏桀覆轍的殷王紂的下場，東漢大儒鄭玄嘆曰：“王暴虐於民，使不得安食，逆亂陰陽，不度天性，傲狠明德，不修

教法者。”<sup>[3]</sup>鄭玄提出的問題也是紂“暴虐於民”纔爲民所棄。不過司馬遷、鄭玄還講到紂“不虞知天性”（紂之臣祖伊語），“不度天性”，這裏的天事實上是在強調民的重要性，“暴虐於民”就是“不虞知天性”、“不度天性”，把違民與違天聯繫起來，這比從德的倫理層面規範更嚴厲。

三代之際，早把天與民聯繫在一起。《尚書·皋陶謨》記皋陶的話說：“天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。”這兩句話很有意思，就是說，天聰明是因爲我們的民聰明，天可畏是因爲我們的民可畏。皋陶一語道破：天即民也。畏天因爲畏民。進入春秋戰國，民的地位有了變化。如果說《尚書》有關各篇的“天民相因之理”，還有點形而上學的味道，虛多於實，當時觀念上民的地位幾與近代無異，適合於原始民主制遺存豐厚、民智尚未盡開的上古時代，那麼春秋戰國則是中國歷史上思想大解放的時代，也是民從天上回到人間的時代。民是被統治者，民是勞動者，民是納稅者，民是載着君（統治者）這艘船的水。因爲民是被統治者，他們和統治者的代表——君形成對應的、相互依存的關係。中國歷史上君臣、君民是兩對彼此對應的社會力量。君只是一個階級或等級的代表，而民又是多個等級的集合體。這兩對社會力量各自有着相互依存的關係即政治關係。在君民這對政治關係中，最基本的問題是民接受君的統治，所以有一個民服不服統治問題。孔子把民置於被統治者地位，把君置於統治者地位，並告訴他們，兩者的關係主導面在統治者一邊，因此統治者要“舉直錯諸枉”，公正地對待民衆。民的地位前所未有地明確，君民關係的格局從此固定下來。在仁的解釋上孔子並不公式化，隨時隨地發揮，他認爲對民敬之如貴賓，敬之如大祭；自己不想做的事，切不可強加於民。敬民、尊重民即爲仁。原始民主思想在孔子的腦子裏，尚未泯滅殆盡，他給民以平等的地位。

從君民關係角度看，孟子把“施仁政於民”這一點放在核心地位。他認爲，只有國君權衡利弊、輕重，施行“省刑罰，薄賦稅，深耕易耨”和孝悌忠信，簡而言之曰仁政，你就可以使天下“定於一”。他是在爲爭霸中的國君們提供戰略思考，他論述的君民關係就是在仁政旗號下，爭取民心。荀子把君和民（庶人）的關係比喻爲馬和坐在輿（古代的車）中君的關係；認爲如果民對政策不滿，則君是不安其位的。解決的辦法是莫如給民以實惠。

貞觀初，太宗謂侍臣曰：“爲君之道，必須先存百姓，若損百姓以奉其身，

猶割股以啖腹，腹飽而身斃。若安天下，必須先正其身，未有身正而影曲，上治而下亂者。朕每思傷其身者不在外物，皆由嗜欲，以成其禍。”<sup>[4]</sup>唐太宗“爲君之道，必須先存百姓”的觀點，不僅僅是一個政策或一個政治主張，也是一個哲學命題。唐太宗的“爲君之道，必須先存百姓”命題，是發生於人類社會文明期開始（如中國的殷周時期）後的民本主義的一個哲學概括。“爲君之道，必須先存百姓”，是說百姓是第一性的存在，這是用樸素唯物主義觀點解釋人，因爲人是高於任何動物的、能創造物質與精神財富的高智商動物，具有物質性。因此，承認人的多數——百姓是第一性的存在，是一種包涵樸素唯物主義思想的政治觀，而不是一般意義上的政治觀。爲君之道的道是意識形態當無異議，自然是屬於思想範圍，所以，爲君之道亦即今人所說的政治路綫、道理，必須先以存百姓爲前提，它本身就變成了第二性了。所以我們作出“爲君之道，必先存百姓”這句話也是一個哲學命題的判斷，並認爲該命題具有樸素的唯物主義思想，它是中國古代民本主義哲學在7世紀的一個發展，頗有學術價值。

太宗說：“民之所以爲盜者，由賦繁役重，官吏貪求，饑寒切身，故不暇顧廉耻耳。朕當去奢省費，輕徭薄賦，選用廉吏，使民衣食有餘，則自不爲盜，安用重法邪！”<sup>[5]</sup>太宗這番話的邏輯是極爲清晰的。唐太宗的“去奢省費”觀念亦形成於他的打天下的實踐。就在討論重法禁盜問題時，唐太宗講了割股啖腹，腹飽身斃這樣極端的比喻：“君依於國，國依於民。刻民以奉君，猶割肉以充腹，腹飽而身斃，君富而國亡。故人君之患，不自外來，常由身出。夫欲盛則費廣，費廣則賦重，賦重則民愁，民愁則國危，國危則君喪矣。朕常以此思之，故不敢縱欲也。”<sup>[6]</sup>原始的民本主義，重點在養民，視養民爲德，視民聽爲天聽，視畏民爲畏天；節用愛民，使民以時等等。唐太宗繼承了這些思想，並把民提高到第一位，似有從前提論提高到本體論的意思。這種認識上的深化得益於對亡隋歷史經驗的總結。貞觀六年（632）太宗又曰：“可愛非君，可畏非民。天子者，有道則人推而爲主，無道則人棄而不用，誠可畏也。”所以魏徵說要居安思危，引古語云：“君，舟也；人，水也。水能載舟，亦能覆舟。”<sup>[7]</sup>唐太宗不僅對民的認識上比前人深化，更重要的是，他切實施行了許多以民爲本的政策，社會政治、經濟狀況迅速改善，一顯治世風貌：貞觀四年（630），“是歲天下大稔，流散者咸歸鄉里，米斗不過三四錢，終歲斷死刑纔二

十九人，東至於海，南極五嶺，皆外戶不閉，行旅不資糧，取給於道路焉。”<sup>[8]</sup>民本主義的政治實踐有史以來未有如此成功者。

唐太宗還有一些較為具體的治國理論和政策，反映了他的以民爲本的人文精神。貞觀時期的減免租稅，不奪農時；防止濫徵民力，反對勞役無時。太宗甚至對侍臣說：“帝王之所欲，百姓之所不欲。”“勞弊之事，誠不可施於百姓。”<sup>[9]</sup>他重視農民少地問題，詔令狹鄉之民移居寬鄉，以滿足他們的土地要求。

兵役負擔如何是歷代農民再生產能否繼續、農村經濟能否發展的一個極爲重要因素。唐代府兵的揀點之法，“當亦開始於貞觀十年”<sup>[10]</sup>。由於府兵徵發的原則（揀點之法）是“財均者取強，力均者取富，財力又均先取多丁”<sup>[11]</sup>。使兵役負擔一般落在財力富強而又多丁之戶上，而貧下戶百姓的兵役負擔則可能減輕，有利農村經濟的恢復發展。

唐太宗接受臣僚王珪的“志尚清靜，以百姓之心爲心”<sup>[12]</sup>的觀點。歷經隋末社會動盪之後，唐初社會人心思定，迫切要求休養生息，誰懂得這一點，誰就懂得“以百姓之心爲心”。君主清靜（指不縱欲、不徵求無已、不窮兵黷武），百姓這個國之根本就不會動搖，國家即可繁榮。在這一思想指導下，其政策措施必以不傷害老百姓爲原則。唐初的情形應當說大致如此，所以有名垂青史的“貞觀之治”。

## 二、盛唐之盛，盛在人文精神的張揚

人文精神的含義有各種表達方式，或謂人文精神即是人和文化的協調發展，我以爲人文精神就是人們用文化語言與符號表達對客觀世界的感受，具體可抽象爲宇宙觀、價值觀、審美觀等等，以及反映這些觀念的物質文明形態、物質生活形態、精神文明形態。物質文明形態如服飾家具、工藝美術品、民居建築、皇宮殿宇、宗教建築、陵墓建築、車船橋鞍等；物質生活形態，如米飯、餅饅、飲酒、飲茶等；生活與交往方式，如節日、吉慶、廟會、旅遊等。精神文明形態如文學創作，如賦、詩、銘、記、論、小說、傳奇、繪畫、音樂、舞蹈及其他民間文藝演出、祭祀活動、宗教傳播活動等。

最難概括的是盛唐的人文精神在哪些方面、哪些觀念有劃時代的張揚？以下試說個人的意見。就盛唐的人文精神現象的表現諸方面來說，可以列出下述主要幾點：禮樂、制度、創作、和平。

先說禮。唐禮自貞觀始。貞觀禮的頒布實施，標誌着唐太宗“建禮作樂，偃武修文”的開始。後有顯慶禮。但集大成者，應數開元禮。陳寅恪先生論及唐禮淵源時說：“唐會要及舊唐書之所謂古禮，參以新唐書之文，足知即為隋禮。”唐高祖全襲隋禮，貞觀禮“即據隋禮略有增省”，顯慶禮亦不能脫此範圍，開元禮“乃折中貞觀、顯慶二禮者”<sup>[13]</sup>。

《通典》所載《開元禮》修於開元二十年（732），分吉、嘉、賓、軍、凶五禮。吉禮為祭昊天、五帝（青、赤、黃、白、黑）、百神、后土、太廟、太社、太稷、四海四瀆、風師雨師、五岳四鎮以及賀、冠、婚禮等祭祀、吉慶活動的禮儀；嘉禮為皇帝加元服、納后、朝賀、冊命等活動的禮儀；賓禮為蕃國來朝或遣使出蕃等活動的禮儀；軍禮為親征、講武、宣露布等重要軍事活動禮儀；凶禮為弔問、會葬、致奠等活動的禮儀。這些禮儀一般本乎《儀禮》等古禮，但又有盛唐的時代氣息和特徵。舉例說，吉禮中的孟夏雩祀，古法祀在孟夏，唐時改在仲夏，節氣晚了一些，改變的理由不詳，或許和關中小氣候的變動有關。所謂“龍見而雩”，黃土高原植被減少，生態環境在改變，無疑對“龍見而雩”的現象產生影響。吉禮的場面盛大，足以顯示大唐王朝的鼎盛氣勢。嘉禮中皇帝千秋節是開元盛事，恰好反映了盛唐的繁榮昌盛。開元十七年八月五日，唐玄宗生日，源乾曜、張說兩位宰相率百官上表，請以每年的八月五日為千秋節，因而有“皇帝千秋節受群臣朝賀”的典禮。賓禮規定，蕃主晉見皇帝時奏樂歡迎，以示大唐的禮遇；軍禮自然莊嚴隆重無比，一顯皇威軍威，其中“大儺之禮”頗具特色，該禮原意在“逐惡鬼於禁中”，但對民俗文化活動的影響不可忽視；凶禮包括賑災之禮，不能不說具有人文關懷的意義。開元禮應該是盛唐人文精神的重要體現，展示了大唐王朝的恢宏氣勢和深層的人文精神。制度意義上的大唐文明禮貌全在其中。姜伯勤對禮樂的理解有獨到之處。他說：“‘禮者節也’。禮是一種節制，一種禮節，一種儀式、隱喻和象徵。”<sup>[14]</sup>五禮是一種儀式，更有意義的是它的隱喻和象徵意義。

除了《大唐開元禮》之外，“敦煌的文學作品和書儀中，都表現出：‘禮’，



是一種人倫關懷，是禮祭昊天，是尋求人與自然的和諧。而‘樂’，則以音樂來達到‘和’——欲求達到情感與理智的協和。”<sup>[15]</sup>學者們在研究開元禮時充分運用了敦煌文書資料，發掘其中彌足珍貴的人文精神。周一良先生根據對P.3442號寫本吉凶書儀的研究，判斷杜友晉《書儀》即《新唐書》所載之杜有晉《書儀》；根據對P.3637號寫本的研究，判斷寫本所載之《書儀鏡》很可能也是杜友晉自己刪定的<sup>[16]</sup>。周一良先生還指出：“唐玄宗開元二十年（732）修成的《大唐開元禮》，應是唐代社會禮俗的準繩。”但《大唐開元禮》主要是皇室和各級官吏的禮制，不適用於一般庶民。“起到禮儀規範作用的書儀，就在民間很受重視，廣為流傳了。”<sup>[17]</sup>這是事實。但也應考慮到《大唐開元禮》對書儀的影響。周文舉了很多例子來比較《大唐開元禮》與書儀規範的異同，就表明這種影響的存在。這種比較，同時又對制度意義上的大唐文明做了很好解釋。如迎親禮，《大唐開元禮》載婿父命子親迎要說的話出自《儀禮》之文；《書儀》則簡化為：

父告子曰：“往迎而妻，承奉宗廟。”子答曰：“惟〔唯〕，不敢辭。”再拜如〔同〕而出。

女方父母在嫁女前有訓誡。其辭《開元禮》與《儀禮》基本相同，《書儀》也相同，“戒之敬之，夙夜無違命！”婿女雙方在成婚之前，有一種精神使命：婿是受父命結婚“承奉宗廟”；女是遵父母之命“戒之敬之，夙夜無違命”。有趣的是《開元禮》載女父戒女之後，“必有正焉，若衣若花”。就是給女兒整理衣服和花釵。這一禮的細節，充滿父女間的溫情與企盼<sup>[18]</sup>。

吳麗娛《唐禮摭遺》一書說到《吉凶書儀》中名之為“四海”一類內容時指出：“四海”首先是朋友範圍。《吉凶書儀》的“四海”書札說明《杜家立成》類專供朋友間往來的信札已溶入綜合類書儀中，這正是書儀形式的演變過程。吳先生還指出：開元《四海書儀》中，官場應酬書儀已經逐漸擡頭。她在引用《論語·顏淵》“君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也”這段話後說：“四海泛指天下。從兄弟所代表的平等和親密之意引申，則四海本可指代朋友和各種社會關係。《四海書儀》增加說明唐人開始重視社會生活，而逐漸地官場往還也被混同其間。”<sup>[19]</sup>

《開元禮》和《書儀》所反映出來的大唐社會生活中的人文精神是非常值

得體味的，既有傳統的觀念，如男子結婚是爲了傳宗接代，以“承奉宗廟”；也有人間的溫情與體貼。盛唐時代重視社會生活，是重視精神溝通的表現。當然上述例子是無法概全的，僅如一葉知秋，借以引發我們對大唐精神風貌的遐想：在氣度恢宏的禮儀表象下，人們生活在相互依存的禮法規範中，人們禮尚往來、禮讓相處，重情重義，實踐着人文關懷，尋求着人與自然的和諧、情感與理智的協調。雖有人類生存中不可避免的有許多痛苦、磨難，但是，人們期盼着一個充滿生存信心的世界。

次說制度。最重要的內容包括法律制度、官制、科舉考試制度、田制、稅制和上面說的禮制。《唐律疏議》是以《永徽律》爲基礎，“開元初姚元崇、開元四年宋璟並刊定。”<sup>[20]</sup>開元二十五年又對唐令作了修改。當時的社會安定，幾致刑措，法治狀況爲貞觀以來所未有。二十五年七月，“大理少卿徐嶠奏：‘今歲天下斷死刑五十八，大理獄院，由來相傳殺氣太盛，鳥雀不棲，今有鵲巢其樹。’於是百官以幾致刑措，上表稱賀。”<sup>[21]</sup>玄宗歸功於宰相，命李林甫、牛仙客與法官“刪修律令格式成，九月，壬申，頒行之。”<sup>[22]</sup>據韓國磐先生研究，開元四年刊定的唐令，武德、貞觀、永徽令中既有之篇竟也沒有，如《學令》、《封爵令》等。開元二十五年恢復了《學令》<sup>[23]</sup>。總的說，開元年間刊定的唐令是比較完備的。

戴建國先生從寧波天一閣藏書中發現的明鈔本宋《天聖令·田令》附錄的《開元二十五年田令》，可補《通典》等文獻記載的不足<sup>[24]</sup>。這篇新發現的《開元二十五年田令》有保護私有財產、個人權益的條文，體現了“民本主義”的人文精神。如關於公私荒田的處理，即體現上述精神：“諸公、私田荒廢三年以上，有能佃者，經官司申牒借之，雖隔越亦聽。”“私田三年還主，公田九年還官。其私田雖廢三年，主欲自佃，先盡其主。限滿之日，所借人口分未足者，官田即聽充口分”，“私田不合”。<sup>[25]</sup>正是這種保護私有財產、個人權益的規定，爲大唐盛世的出現，提供了法律保證；而且充滿人文關懷精神。

貞觀時雖說不是科舉的全盛時期，但唐太宗擴大進士科、完善科舉制度的努力，爲高宗、武后時期科舉考試的輝煌歷程奠定了基礎。科舉考試制度對寒門士子的開放仕途、獎勵勤能之士，爲大唐盛世的出現，提供了某種保證。唐前期進士考試科目和標準歷經一個變化過程。獨孤及《頓邱李公墓誌》載，李

誠於開元三年舉進士。“開元中，蠻夷來格，天下無事，搢紳聞達之路，惟文章先。公以俊造，文賦皆第一，京師人傳寫策稿，相示以爲式。”<sup>[26]</sup>這裏所謂文章是指賦與策。唐初進士考試科目僅爲試策一科，高宗調露二年（680）考功員外郎劉思立，有加試雜文、帖經的奏請。翌年詔令“進士試雜文兩首，合文律者，然後並令試策”。<sup>[27]</sup>所謂雜文，當時指箴銘論表之類，開元間將賦或詩列入。所以李誠考試以文賦第一，試策出色，而爲人所稱道。爲了選拔具有真才實學的人材，開元二年唐玄宗詔令貢舉人勉學，其文稱要“思革前弊”，說：“自今以後，貢舉人等宜加勸勉，須獲實才。如有義疏未詳，習讀未變，輒充舉送，以希僥幸，所由官亦置彝憲。”<sup>[28]</sup>開元六年他還在詔令中重申要革除考試弊風，“必使情見於詞，不用言浮於行。”對選人試判、舉人對策、案牘剖析、奏議敷陳的“不切事宜，廣張華飾”的弊端提出批評，令其以後不得再有<sup>[29]</sup>。所以，應該看到盛唐到來之際，科舉考試還是力求切合實際，爲的是能選到有真才實學的人材。

正如吳宗國先生所指出，雖然玄宗要求試判、對策、案牘、奏議都要有充實的內容，但“隨着政局的穩定和經濟的發展，開元之治的局面逐步形成，最高統治者開始注意文治，提倡文學，一代文宗張說被擢爲中書令，文學之士進士及第的人數也逐漸增多”。張九齡爲李林甫所取代，“以文取士的潮流一時受到阻礙”。“但是，以文學取士的潮流在天寶年間反而繼續向前發展。”<sup>[30]</sup>

關於進士考試科目與人材質量的關係問題，應該是比較複雜的，不一定對策、文賦、帖經考得好、進士及第了的舉子就是人材，而以詩文登第者都是浮華不實之材。這一點上引吳宗國先生的書中即有所述說。他寫道：“自開元十一年至二十一年，崔顥、祖詠、儲光羲、崔國輔、綦毋潛、王昌齡、常建、賀蘭進明、王維、薛據、劉長卿、元德秀等先後及第，文學之士在及第的進士總數中雖然不佔很大比例，但在一個時期內有這樣多的詩人及第，卻是前所未有的。”他還提到開元二十二三年孫逖掌貢舉期間提拔了顏真卿、閻防、賈至、李頎、蕭穎士、李華、趙驊、柳芳等一批文士<sup>[31]</sup>。

開元十一年以後文士及第的影響是多方面的，既對文風的變革推波助瀾，又對政風的淨化注入活力。杜佑的父親杜希望“重然諾，所交游皆一時俊傑”。他在河東“愛重文學，門下所引如崔顥等，皆名重當時”<sup>[32]</sup>。僅以崔顥爲例，

即可感知當時聚集在杜希望門下的河東文士群體的影響力。當崔顥暢游武昌，登上黃鶴樓，寫出膾炙人口的《黃鶴樓》詩時，他對人文精神的傳播，難以常情來估價。《唐才子傳》記載云，李白來黃鶴樓看到崔詩，說：“眼前有景道不得，崔顥題詩在上頭。”“無作而去，爲哲匠斂手。”<sup>[33]</sup>另一說法是李白“遂作《鳳凰臺》詩以較勝負”<sup>[34]</sup>。

文人從政，也對政風的淨化注入活力。孫逖雖是制舉（文藻宏麗科）出身，而非進士科出身，卻是個才子。顏真卿說：“其爲詩也，必有逸韻佳對，冠絕當時，布在人口。其詞言也，則宰相張九齡欲掩疵瑕，沉吟久之，不能易一字。”孫逖典考功時，“精核進士，雖權要不能逼，所獎擢者二十七人，數年間宏詞判等，入甲第者一十六人，授校書郎者九人，其餘咸著名當世，已而多至顯官。”<sup>[35]</sup>所以，我想在文士中，固然有些人有不合群的個性與特立獨行，但他們並非天生沒有治國才幹。文學政事雙優者大有人在。獨孤及說李誠“才盛名高，與職位俱。論者謂公以文學政事取公器如拾芥，雖不至公卿，其令聞、令望，足以後昆”。<sup>[36]</sup>籠統以文學爲浮華，完全否定以詩賦取士，亦非中肯之論。

復次說創作，而創作首推詩歌。盛唐詩作是唐詩的最高峰，李白、杜甫是其中最偉大的代表。李白的才華，不是後世人纔知道，而是當世人即稱頌不已。最早贊李白的是賀知章：“李太白初自蜀至京師，舍於逆旅，賀監知章聞其名，首訪之。既奇其姿，復請所爲文。出《蜀道難》以示之。讀未竟，稱嘆者數四，號爲謫仙。解金龜換酒，與傾盡醉。期不間日，由是稱譽光赫。賀又見其《烏棲曲》，嘆賞苦吟曰：‘此詩可以泣鬼神矣。’”<sup>[37]</sup>賀知章所以稱嘆的《蜀道難》、《烏棲曲》，是因爲兩詩的豪放情懷，足以抒發其卓犖奇志，所謂英雄識英雄也。《舊唐書·賀知章傳》記：陸象先稱其爲“言論倜儻，真可謂風流之士”。他晚年的縱誕，與李白無異，“醉後屬詞，動成卷軸，文不加點，咸有可觀。”<sup>[38]</sup>

杜甫號詩聖，《舊唐書·杜甫傳》說：“天寶末詩人，甫與李白齊名。”並引用元稹李、杜“優劣”之論：“唐興，學官大振，歷世之文，能者互出。而又沈、宋之流，研練精切，穩順聲勢，謂之爲律詩。由是之後，文體之變極焉。”“至於子美，蓋所謂上薄《風》、《騷》，下該沈、宋，言奪蘇、李，氣吞曹、劉，掩顏、謝之孤高，雜徐、庾之流麗，盡得古今之體勢，而兼人人之所獨專

矣。”稱“詩人已來未有如子美者。”關於李、杜詩作之“優劣”，元稹是這樣表述的：李白“以文奇取稱”，“予觀其壯浪縱恣，擺去拘束，模寫物象，及樂府歌詩，誠亦差肩於子美矣。”李白詩歌創作上的“壯浪縱恣”，“擺去拘束”，取得突破，從一方面反映出盛唐人文精神的解放與張揚。至於杜甫，他的詩作“詞氣豪邁，而風調清深，屬對律切，而脫棄凡近”的風格也是李白無法企及的<sup>[39]</sup>。

李杜以外的知名詩人還有王翰，“工詩，多壯麗之詞”。李昂，“工詩，有《戚夫人楚舞歌》一篇，播傳人口，真佳作也”。崔顥，其詩句“奇造往往並驅江、鮑”。儲光羲，“工詩，格高調逸，趣遠情深，削盡常言，挾風雅之道，養浩然之氣”。<sup>[40]</sup>王昌齡，其詩“縝密而思清。時稱‘詩家夫子王江寧’蓋嘗為江寧令”。王維的詩“入妙品上上”。劉長卿，“清才冠世，頗凌浮俗”，“詩調雅暢”，“權德輿稱為‘五言長城’”<sup>[41]</sup>。孟浩然，其人“匠心獨妙，五言詩天下稱其盡美矣”。<sup>[42]</sup>高適，“尚氣節”，其詩也是“以氣質自高”。<sup>[43]</sup>“有唐以來，詩人之達者，唯適而已”。<sup>[44]</sup>岑參，“詩調尤高，唐興罕見此作”。<sup>[45]</sup>王之渙，“為詩情致雅暢，得齊梁之風”。他的名作“黃沙遠上白雲間，一片孤城萬仞山。羌笛何須怨楊柳，春風不度玉門關”是千古絕唱之一<sup>[46]</sup>。

以李白、杜甫為代表的盛唐詩人的成就，是根植於中國文學創作的優秀傳統。韓國磐先生談到唐詩創作中對於古典詩歌傳統的創作方法和藝術表現手段——賦、比、興的運用和形象思維問題時說：唐人的詩歌，“鴻篇巨制，則以賦而參用比興，短章微吟，則多用比興，大體如此，非無變通。”他說：杜甫《北征》和《自京赴奉先縣詠懷》，多用賦法；王維的《桃源行》、《老將至》，李白的《蜀道難》、《廬山吟》等篇，賦和比興交錯運用<sup>[47]</sup>。正因為他們創造性地運用了賦、比、興的藝術表現手段，纔使唐詩創作成為展示盛唐人文精神的舞臺。

那麼詩的創作在詩人那裏是怎樣激發起靈感，以展示人文精神？余曾讀呂溫的《聯句詩序》這篇短文，內有一段文字，足資參考也。“余兄弟志守拙默，不交當世。晨昏之外，靖專一室，顧我者唯（柳）茂直而已。以為切磋蓋常事，討論有宴息。導志氣徒然起憤，議世事余欲無言。其或晴天曠景，浩蕩多思；永夜高月，耿耿不寐。或風露初曉，恍若有得；或烟雨如晦，緬懷所思。

則何以節宣慘舒，暢達情性，其有易於詩乎？乃因翰墨之餘，琴酒之暇，屬物命篇，聯珠疊唱，審韻諧律，同聲相應，研情比象，造境皆會。亦猶衆壑合注，浸爲大川。群山出雲，混成一氣。朗宣五色，微闡六義，雖小道必有可觀，其在茲矣。”<sup>[48]</sup>比象似即比興意象。詩人以內心靈感，及其創作欲望，通過律詩的特殊藝術表現手段，來宣泄情感，“朗宣五色，微闡六義”。

其次是各類藝術。盛唐時期的藝術成就也是輝煌的，舉凡雕塑、繪畫、書法、工藝、建築無一不有令後世驚嘆者。這裏亦略舉數例，以窺探隱寓其中的人文精神。我曾著文認爲中國的傳統金屬加工工藝來自製陶，如鐵器的鑄造技術來自青銅鑄造技術，而青銅鑄造技術又和製陶技術有關。近知這個道理還可以推廣到泥塑藝術，從秦漢的泥俑到泥塑佛像的泥塑藝術，也和製陶技術經驗有關。在敦煌莫高窟的衆多盛唐時代的泥塑佛像中，不乏精品。如 328 窟的釋迦牟尼塑像，莊嚴、慈祥之中，洋溢着無限人間智慧。所謂“以無上大慧，觀一切衆生”<sup>[49]</sup>，知性說法，以啓發衆生是也。隱喻其中的普渡衆生的博愛精神。盛唐的繪畫，“是釋道、人物、鞍馬畫的黃金時代。”“鞍馬這種最能象徵盛唐擴張、開放、富足、豁達氣質的題材，一下子成就了多少才華橫溢的畫家！”<sup>[50]</sup>。吳道子的人物、佛像、山水畫號稱冠絕一時。其畫神韻過人。王維也善畫山水、釋道、人物。《唐才子傳》卷二記：王維的畫亦稱妙品，“至山水平遠，雲勢石色，皆天機所到，非學而能”，故後人評維“詩中有畫，畫中有詩”。古人評畫有神、妙、能、逸之分，王維的畫稱妙品，足見其品位之高。吳、王的畫傳達了盛唐的熱愛生活而又脫俗的精神世界。與畫一樣，書法也是盛唐人鍾情不已的藝術，張旭與懷素是其代表。他們的草書，是注入了盛唐盛世那種自信、張揚、恣肆喜怒哀樂的精神。金銀質工藝品方面，品種繁多，齊東方的《唐代金銀器研究》一書有詳細評述。讀了該書，你會感到唐代金銀器的形制、花飾透露出不可言傳的造型美、裝飾美，洋溢着盛世精神。舉個小例子說，西安南郊何家村出土的飛獅紋圓形銀盒蓋上有一頭飛獅，腳踩雲濤，右肢高舉，獅尾豎起，張口呼嘯，頗有磅礴氣勢，有一股盛唐的豪情。

最後是和平。沒有和平很難說有“天下大治”的盛世。邊陲無警是開元盛世和平景象之一。“突厥默啜自則天世爲中國患，朝廷旰食，傾天下之力不能免。”<sup>[51]</sup>可見，盛唐之始，邊患以突厥的進擾最爲嚴重。開元四年默啜在北擊

拔曳固部時，被其士卒殺死，拔曳固等部歸降，從此開始了一個北邊少警時代。西部的吐蕃早在開元二年已被隴西防禦使薛訥所擊敗。所以，開元十年宰相兼兵部尚書張說以“時無強寇”爲由，建議裁減緣邊戍兵二十萬<sup>[52]</sup>。隨着邊境和平環境的持續，邊境貿易也日繁榮。當然邊境安寧是相對的，和戰時有，但沒有出現全國性的動亂。獨孤及爲李誠寫的墓誌銘說：“開元中蠻夷來格，天下無事，搢紳聞達之路，惟文章先。”<sup>[53]</sup>只有“天下無事”，有了和平環境，文士們纔能“惟文章先”，從事文學創作，生產精神食糧。

### 三、盛極而衰，在於背離民本主義精神

盛唐的衰落經歷了一個漫長歲月，所謂“冰凍三尺，非一日之寒”也。從開天盛世到安史之亂的轉折，有複雜的政治經濟因素，非本文所能窮究也。從人文精神角度來說，奢侈的生活必然引發頹廢精神；自持的心態，必然導致驕傲自滿，放棄貞觀時代的“居安思危”精神、“兼聽”精神、任賢求諫精神、公平誠信精神、節約謙遜精神、自警戒奢精神。背離“依貞觀故事”的根本，在於遠離“以人爲本”的民本主義精神。德宗時代的著名政治家陸贄也表明了這一觀點。陸贄的《奉天論前所答奏未施行狀》云：太宗“恒以危亡爲慮”，所以“貞觀之理安，且猶務得人心。”高宗始年，有“貞觀之風”，“數十年間，天下無事。”但因承平之業滋久，倦於勤政，接下彌簡，“馴致禍變，幾將傾邦。”玄宗即位，“開懷納忠，克己從諫。”所以下情不壅，私昵不干公議，“朝清道泰，垂三十年。”然而，正當所謂“化已行”、“安可保”之時，“耳目之娛漸廣，憂勤之志稍衰。侈心一萌，邪道並進。”“有深謀遠慮者，謂之迂誕驚衆；有讜言切諫者，謂之誹謗邀名。”“外寵持竊國之勢，內寵擅回天之謠。”“大盜一興，至今爲梗”。外寵應指楊國忠，內寵應指楊貴妃。陸贄這篇奏狀認爲玄宗背離了太宗“推心與人，忘己應物”的統治經驗，要肅宗“懲致寇之由，蘊撥亂之略；虛受廣納，同合乎太宗”。<sup>[54]</sup>回歸貞觀之治，重整大唐山河。

#### 注 釋

[1] 《尚書》，〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校刻《十三經注疏》本，北京：



中華書局 1980 年影印出版。

- [2] 《史記》卷二《夏本紀》，北京：中華書局，1982 年。
- [3] 《史記》卷三《殷本紀》裴駟《集解》引鄭玄注。
- [4] 《貞觀政要》卷一《君道》第一，〔唐〕吳兢撰，上海古籍出版社，1978 年。
- [5] 《資治通鑑》卷一九二唐高祖武德九年十一月丙午條，〔宋〕司馬光撰，〔元〕胡三省注，北京：中華書局，1956 年。
- [6] 《資治通鑑》卷一九二武德九年十一月條。
- [7] 《貞觀政要》卷一《政體》第二。
- [8] 《資治通鑑》卷一九三唐太宗貞觀四年十二月條。
- [9] 《貞觀政要》卷六《儉約》第十八。
- [10] 胡如雷《李世民傳》，北京：中華書局，1984 年，90 頁。
- [11] 〔唐〕長孫無忌等撰《唐律疏議》卷一六《擅興律》，北京：中華書局，1983 年。
- [12] 《貞觀政要》卷一《政體》第二。
- [13] 陳寅恪《隋唐制度淵源略論稿》，石家莊：河北教育出版社，2002 年，62 頁。
- [14] 姜伯勤《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京：中國社會科學出版社，1996 年，7 頁。
- [15] 同上。
- [16] 周一良《魏晉南北朝史論集續編》，北京大學出版社，1991 年，228、229 頁。
- [17] 同上，245 頁。
- [18] 同上，246、248 頁。
- [19] 吳麗娛《唐禮摭遺》，北京：商務印書館，2002 年，57、58 頁。
- [20] 〔唐〕李林甫奉敕撰《大唐六典》卷六《尚書刑部》刑部郎中員外郎條，〔日本〕廣池千九郎訓點，內田智雄補訂，日本廣池學園本，西安：三秦出版社，1991 年影印出版。
- [21] 《資治通鑑》卷二一四唐玄宗開元二十五年秋七月己卯條。
- [22] 《資治通鑑》卷二一四開元二十五年七月條。
- [23] 韓國磐《中國古代法制史研究》，北京：人民出版社，1993 年，295 - 299 頁。
- [24] 戴建國《唐〈開元二十五年令·田令〉研究》，《歷史研究》2000 年第 2 期。
- [25] 同上。
- [26] 獨孤及《唐故朝散大夫中書舍人秘書少監頓邱李公墓誌》，《全唐文》卷三九一，北京：中華書局，1961 年。
- [27] 〔宋〕宋敏求編《唐大詔令集》卷一〇六《條流明經進士詔》，北京：商務印書館，1959 年。
- [28] 《唐大詔令集》卷一〇六《令貢舉人勉學詔》。

- [29] 《冊府元龜》卷六三九《貢舉部·條制》，〔宋〕王欽若等編，北京：中華書局，1960年。
- [30] 吳宗國《唐代科舉制度研究》，瀋陽：遼寧大學出版社，1997年，149、150頁。
- [31] 同上，150頁。
- [32] 〔宋〕宋祁、歐陽修撰《新唐書》卷一六六《杜佑傳》，北京：中華書局，1975年。
- [33] 〔元〕辛文房撰，傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》卷一《崔顥》，北京：中華書局，1987年。
- [34] 〔宋〕計有功撰《唐詩紀事》卷二一《崔顥》，文淵閣四庫全書本，上海古籍出版社，2003年。
- [35] 顏真卿《刑部侍郎贈右僕射孫文公集序》，〔宋〕李昉等編《文苑英華》卷七〇二，北京：中華書局，1966年。
- [36] 獨孤及《唐故朝散大夫中書舍人秘書少監頓邱李公墓誌》，《全唐文》卷三九一。
- [37] 〔唐〕孟榮《本事詩·高逸第三》，載《本事詩·續本事詩·本事詞》，李學穎標點，上海古籍出版社，1991年。
- [38] 〔後晉〕劉昫等撰《舊唐書》卷一九〇中，北京：中華書局，1975年。
- [39] 《舊唐書》卷一九〇下。
- [40] 以上引文均見《唐才子傳校箋》卷一。
- [41] 《唐才子傳校箋》卷二。
- [42] 《全唐文》卷三七八王士源《孟浩然集序》。
- [43] 《唐才子傳校箋》卷二。
- [44] 《舊唐書》卷一一一《高適傳》。
- [45] 《唐才子傳校箋》卷二。
- [46] 《唐才子傳校箋》卷三。
- [47] 韓國磐《隋唐五代史論集》，北京：三聯書店，1979年，454頁。
- [48] 《文苑英華》卷七一七呂溫《聯句詩序》。
- [49] 〔唐〕白居易撰《白居易集箋校》卷四五《與濟法師書》，朱金城箋校，上海古籍出版社，1988年。
- [50] 李斌城主編《唐代文化》（上），北京：中國社會科學出版社，2002年，524頁。
- [51] 《資治通鑑》卷二一一開元四年閏十一月己亥條。
- [52] 《資治通鑑》卷二一二開元十年八月條。
- [53] 獨孤及《唐故朝散大夫中書舍人秘書少監頓邱李公墓誌》，《全唐文》卷三九一。
- [54] 〔唐〕陸贄撰《陸宣公集》卷一二，劉澤民標點，杭州：浙江古籍出版社，1988年。

## The Zhenguan Period and Humanism in the High Tang

Zheng Xuemeng

### Summary

Tang Taizong's view that "Emperors should first of all bear the masses in mind" is a kind of political viewpoint that includes the basic concepts materialism and is a development of the ancient philosophy of taking the masses as the root of a country. Thus, in a sense, it is not a political viewpoint. It admits that the masses are the foundation of existence. Compared with the primitive doctrine of taking the people as the root of society, it is a little like a promotion of a hypothetical theory to the level of an ontology.

The humanism of the High Tang was mainly embodied in the concepts of "ceremony and music", "the system", "creation and peace", etc. Ceremony and music in the Kaiyuan era were important embodiments in the humanism of High Tang. They revealed the great momentum of humanism at a deep level. The civilizations of the Tang dynasty were completely permeated by the concept and practices of "ceremony and music." The literary standard, which had played the role of a standard etiquette, also reflected the humanism of the social life of the Tang dynasty. The systems of the Tang dynasty mainly included the legal system, official system, imperial examination system, land system, tax system, and etiquette system. The legal system in the Kaiyuan period had reached such heights since the Zhenguan period. Land Law in the Kaiyuan period contained clauses protecting private property and personal rights and interests, which embodied the humanism of taking the masses as the root of society. The purpose of the imperial examination of the Kaiyuan period was to select talented candidates with real ability and learning. Attaching great importance to humanism and law, advocating literature, and forming the system of selecting officials through examinations on literature and the Confucian scriptures not only further promoted the transformation of the style of writing but also vigorously purified administrative practice. In terms of creativity, Tang poetry comes first on the list. Poetry in the High Tang was the peak of Tang poetry. Li Bai and Du Fu were the two greatest poets in that period. They used the artistic techniques of expression of the "Fu, Bi, Xing"

styles creatively, which made Tang poetry a stage for revealing the humanism of the High Tang. Achievements in art in the High Tang were also splendid, and great humanism was contained in this art. Peace is the last topic to be mentioned here. Without peace, it would have been impossible to have such a flourishing period in which the whole country was ruled by law.

The decline of the High Tang was due to its deviating from the principle of taking the masses as the root of the society. Extravagance inevitably resulted in decadent sentiments; being opinionated inevitably led to being arrogant and complacent and giving up the principles of being vigilant in peace time, listening to both sides, appointing people on their merits and asking people for remonstrance, being equitable and dependable, being economical and modest, and being self-vigilant and giving up luxury.

## 廟學與東亞傳統教育

高明士

### 前 言

一部中國教育史的特質，可說是由“學”到“廟學”的發展過程<sup>[1]</sup>。廟指孔子廟，一般而言，傳統時代除孔家祭孔的孔子廟（主要在曲阜）以外，其餘縣級以上的孔子廟可說都是屬於學校園地的一部分，所以今日東亞地區所見到屬於 19 世紀以前的縣級以上孔子廟，一般說來都是學校。討論傳統的學校教育，應該先要有這樣的學校園地或說學校空間的理解。也就是說傳統的孔子廟，應該由教育的角度去理解，而不是用一般寺廟的宗教系統來看待，如果查閱宋元以來的地方志，必須在“學校”欄纔能找到孔子廟，而不見於一般寺廟欄，就是這個緣故。

過去的中國教育史研究，或者說東亞教育史研究，一般只注意到“學”的部分，甚少包括含“廟”在內的“廟學”教育研究，少了“廟”的部分，等於說明一部教育史研究，實際只做了一半而已。在教育史上，為何“廟”的這一部分變得這麼重要？從遠的背景說，實與古代祭政合一有密切關係，此時也是學祭合一。所以“學禮”成為宗教活動的一部分。其後“學”有脫離宗教而求取自主發展之勢，孔子以下的先秦講學活動，即是這種發展的說明。不意漢武帝設學，將教育目的置於國家目的之下以後，教育遂成為政治附庸。於是自漢以後的教育，若欲求自主發展，除要擺脫宗教性質外，又多一層去除政治壓力的努力。前者，至隋文帝開皇十三年（593），將國子寺（後來改稱為國子監）罷隸主管宗教系統的太常寺，而改隸禮部，是重要的里程碑；後者，則在漢代以天制君失效後，起初以周（公）、孔（子）制禮作樂制君，魏晉以後改為以

孔、顏（回）等儒門系統之教育力量制君，孔子進而以“百世帝王之師”作為制君的代表，這個時候的孔子已經不是先秦的孔子，而是學問之神，所謂道統的代表，或者說是文化傳統的代言人。於是借由教育力量以制君，求取政治合理性的努力，乃成為一千數百年所追尋的目標。其具體成果，就是在學校建置孔廟，以及隨着廟制而建立的祭祀制度（如配享、從祀等），使學校在王域之內，另外成立“聖域”，雖然，這種聖域的建立，也來自皇權的恩許，但是聖域一旦建立，便成為神聖不可侵犯，也是傳統讀書人的庇護所。由於中國皇權自秦漢以後日益專制化，在以天制君失效後，設若無設計以孔子為代表的教育力量出來，則中國的專制統治，除非被推翻，否則將是暗無天日。基於這樣的理解，拙稿擬先探討“廟學”教育制度的由來，以及透過“廟學”教育制度在東亞的普遍化。

## 一、“學”與“學禮”

茲先檢討“學”與“學禮”的關係。《孟子·滕文公上》云：

夏曰校，殷曰序，周曰庠；學，則三代共之，皆所以明人倫也。

此即指出三代的大學都叫“學”，以“學”字代表古代學校的通名，這是最典型的例子。最近在湖北雲夢發現的秦簡中，有關秦律的“內史雜”，規定：

非史子毆（也），毋敢學“學室”，犯令者有罪。

此處的“學室”與漢代的“學官”，均同樣用來表示黌舍之意。所以“學”字在秦漢時代仍指學校，是無庸置疑的；但以“學校”一詞的使用，則較為晚出，恐怕要到漢代，尤其東漢以後了。

由於周以前是祭政合一，所以祭祀活動也是教育活動。“學”與宗廟、明堂當是在同一地點而不同室，其祭禮自然也是國家大事。《禮記·文王世子》云：“凡始立學者，必釋奠於先聖先師。”根據孔穎達疏，此一規定當適用於天子、諸侯之國。始立“學”的釋奠，是“學”中最隆重的禮儀，所以天子必須親臨釋奠。另外，從《禮記》所載，可知在“學”中舉行釋奠禮的場合有六，此即：“始立學，釋奠一也；四時釋奠有四，通前五也（按，以上見於《文王世子》）；《王制》：‘師還（按，原指天子出征，反。）釋奠於學。’六也。”（《文

王世子》篇孔穎達疏) 這些祭禮的活動，後來被規定於“學禮”篇<sup>[2]</sup>。

漢武帝“興太學”時，即命弟子員前往博士官處受業，同時要兼習禮儀。晉朝摯虞說：

漢初，置博士而無弟子，後置弟子五十人，與博士俱共習肄禮儀。

(《通典》卷五三《禮典》注引晉·摯虞《決疑》)

此意即說明到漢代興學，其“學禮”依然是教育活動的要項。當然論教育活動的起源，其與宗教的關係密不可分，是以可理解的。只是教育史的發展，正是在淡化宗教色彩，使其止於儀式，而其意義則歸為教育，在制度上乃曰：“學禮”。這樣的歷史現象，恐在周代既已成立，所以孔子的教學非常重視禮儀，當是基於這種背景而來；漢武興學，仍重視習禮，也是基於這個背景。東漢光武帝建國後，並於洛陽修建太學，在教學活動中，依據“古典”而有祭祀禮儀<sup>[3]</sup>。所謂“古典”，當指禮經的“學禮”篇規定。只是在舉行禮儀活動時，仍看不出有特定的祭祀地點，如後來所見的“廟”宇。

學校建築無廟宇，如何舉行祭祀活動呢？西晉潘尼的《釋奠頌》對當時禮殿有如下的描述（《晉書》卷五五《潘岳傳》附）：

掃壇為殿，懸幕為宮。夫子位於西序，顏侍於北墉。

這是西晉元康三年（293）閏二月的釋奠儀節。顯然這個時候還沒有建置廟宇，當時因為新創立國子學，為配合新設學，所以在太學“掃壇為殿”祭祀，也就是太學的正廳設祭壇進行禮儀。這樣的祭禮，直接的淵源，可能是西漢末王莽興學時，在太學“殿堂”的禮儀（參看《太平御覽》卷五三四《學校》條引《三輔黃圖》）。

## 二、“廟學”的出現

學校園地中，具體建置廟宇，而成為“廟學”的制度，其事可考者，當始於東晉孝武太元十年（385），就學制而言，實是自古以來的一大變化，其議可能出自謝石。孝武帝太元九年（384），尚書謝石上書曰：

立人之道，曰仁興義，翼善輔性，唯禮興學。……今皇威遐震，……豈可不弘敷禮樂，使煥乎可觀。請興國學，以訓胄子，班下州郡，普修



鄉校。

帝納其言。於是“選公卿、二千石子弟爲生，增造廟屋一百五十五間。”（《宋書》卷一四《禮志》）此處的“廟屋”，當指孔子廟、國子學與諸生省（即博士省）。《晉書》卷九孝武記載太元十年（385）二月，立國子學。所以此等廟屋當在太元十年二月完成。唐·許嵩撰《建康實錄》卷九《晉中下·烈宗孝武皇帝》，證明此事。其曰：

（太元）十年春，尚書令謝石以學校陵遲，上疏請興復國學於太廟之南。

許嵩接着引陳朝顧野王撰《輿地志》注曰：

案，《輿地志》：“在江寧縣東南二里一百步右（古）<sup>[4]</sup>御街東，東逼淮水，當時人呼爲國子學。（國子學）西有夫子堂，畫夫子及十弟子像。西又有皇太子堂，南有諸生中省，門外有祭酒省，二博士省，舊置博士二人。”

又據元朝張鉉所撰《至正金陵新志》〔收入《宋元地方志叢書》（3）〕卷一二“晉太學、國學”條“廟屋”引《建康實錄》曰：

按，（建康）實錄：（廟屋）在太廟南，……國子學西有夫子堂，皇太子堂南有諸生省，即博士省也。

足見太元九年（384）謝石上疏議請興復國學，孝武帝接納其議後，於十年（385）完成“廟屋一百五十五間”。這些建屋，包括夫子堂（孔子廟）、國子學與諸生省（即博士省），總共一百五十五間。這一年（太元十年），同時有弟子入學，其身分爲公卿及二千石子弟。夫子堂與國子學的相關位置，是堂（廟）在西，國子學在東，成爲“左學右廟”之“廟學”制，這是自漢武帝興太學以來，第一次在學校園地建置孔子廟的紀錄。其地點在江寧縣東南二里一百步，古御街東，東逼淮水。夫子堂內畫夫子及十弟子像，足見最初是用畫像，後來纔改用塑像，時間不明（至遲在隋唐之際），明世宗嘉靖九年（1530），改爲木主。

第二年，也就是太元十一年（386），東晉孝武帝又在建康立一個“宣尼廟”（按，非指國子學的夫子堂），作爲孔家之廟，以奉祀孔子，成爲曲阜孔子廟的分廟。許嵩《建康實錄》太元十一年八月庚午條記述說：

詔封孔靖之爲奉聖亭侯，奉宣尼祀。立宣尼廟，在故丹陽郡城前隔路東南。

許嵩接着引《地志》注曰：

案，《地志》：“齊移廟過淮水北，將（蔣）山置之。以其舊處立孔子寺，亦呼其巷爲‘孔子巷’，在今縣東南五里二百步，長樂橋東一里”。

又，南宋張敦頤《六朝事迹編類》卷七《宅舍門·孔子巷》亦云：

《輿地志》云：“孔子廟，在樂遊苑，東隔青溪，本奉聖亭侯所奉之廟也。舊在溪南丹陽郡之東南，本東晉所立，中廢。宋（文帝）元嘉十九年（442），詔復孔子廟，至齊遷於今處，以舊地爲浮圖，今名孔子寺，亦名孔子巷，在城東南五里古長樂橋東。”<sup>[5]</sup>

南宋趙彥衛《雲麓漫鈔》卷四引《建康圖經》<sup>[6]</sup>，亦有如下的記載：

《建康圖經》，有“孔子巷”。晉孝武太元十一年，立宣尼廟。後（按，指南齊）移廟過秦淮水北，以舊處爲孔子寺巷，曰：“孔子巷”。今平江府亦有孔夫子巷，蓋崇觀間，與三舍，於此建長洲縣學，後罷舍法，學亦廢。今基址如故，地則歸臨安裴氏，目爲孔夫子巷。嘉泰改元郡，立坊名，不知考此，遂榜爲孔聖坊。大抵南中言孔夫子巷者，皆此義。

上述諸項記載（《建康實錄》、《地志》、《輿地志》、《建康圖經》），說明在建國子廟學的翌年，即太元十一年八月庚午，詔封孔子後裔孔靖之爲奉聖亭侯，同時另建一宣尼廟，以奉祀孔子。於是建康出現兩個孔子廟，這個事情如何理解？

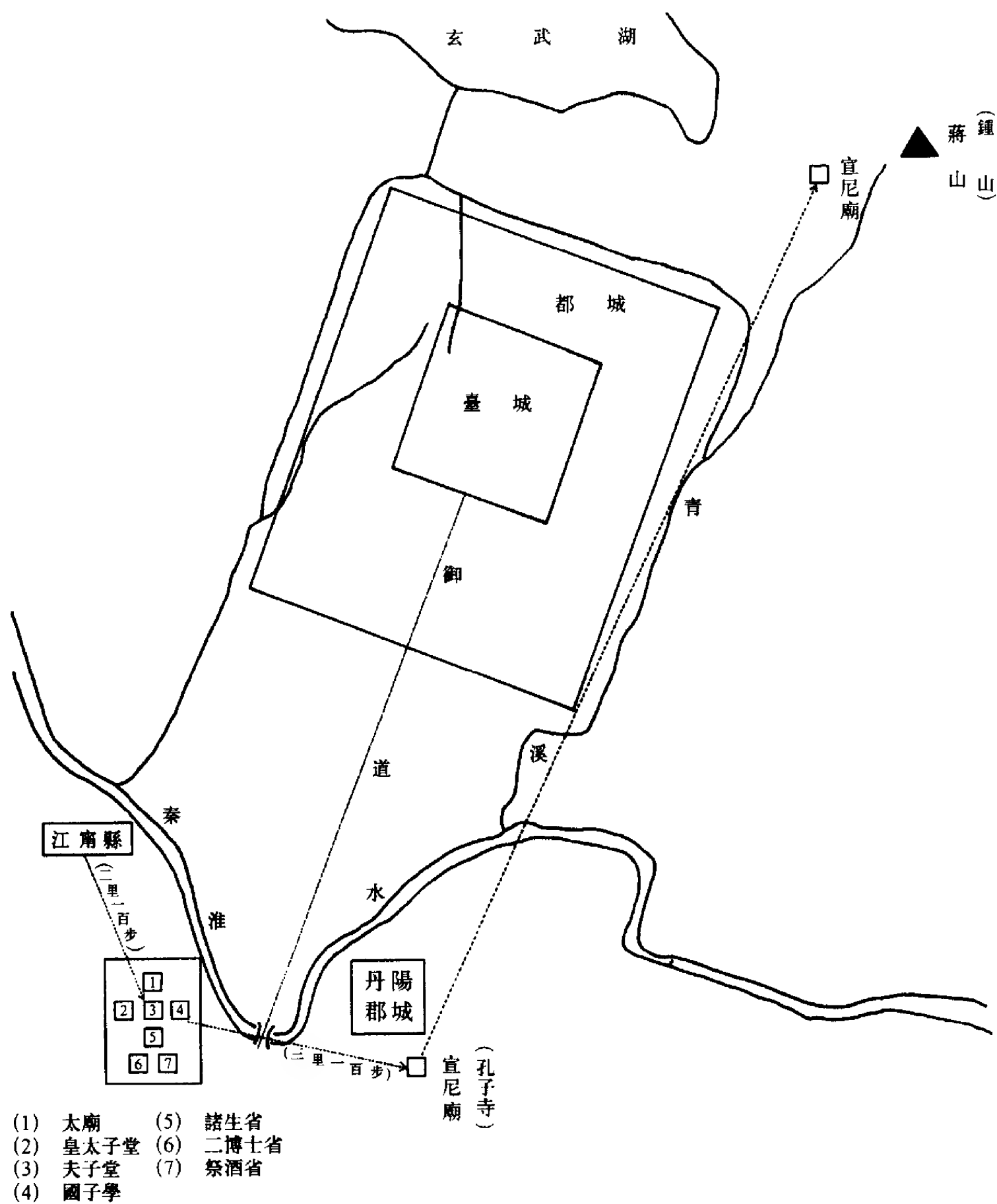
太元十一年的孔子廟，其地點，《建康實錄》說在“故丹陽郡城前隔路東南”，故丹陽郡即東晉的建業。《地志》說南齊將“宣尼廟”移到淮水北岸的蔣山（即鍾山、紫金山），其“舊處”改爲佛寺，後來又恢復爲“孔子寺”，時間不明<sup>[7]</sup>，其地稱爲“孔子巷”，地點在“今縣東南五里二百步，長樂橋東一里”。《地志》作者不明，其曰“今縣東南五里二百步”之記述方式，與前述陳朝顧野王撰《輿地志》以及張敦頤《六朝事迹編類》所引《輿地志》類似，可能與《輿地志》時代相當，或即是《輿地志》；所謂“今縣”，當指江寧縣。此說如不誤，則太元十一年所建的宣尼廟，是因爲詔封孔子後裔孔靖之爲奉聖亭侯，由孔靖之奉祀孔子。所謂宣尼公，是源自漢平帝王莽輔政時追謚孔子曰：

“褒成宣尼公”（《漢書·平帝紀》元始二年六月）。所以宣尼廟的建立，實是比擬山東曲阜孔子廟，由孔子後裔承祀。

前一年，即太元十年所建立的孔子廟稱為“夫子堂”，地點在國子學之西，位於江寧縣東南二里一百步，古御街東。孔家奉祀的“宣尼廟”，則在江寧縣東南五里二百步，長樂橋東一里。兩者相距三里一百步，廟名並不相同，一曰“夫子堂”，一曰“宣尼廟”（後曰“孔子寺”）；性質亦不同，“夫子堂”成為學校的一部分，也就是創建了“廟學”教育制度，而“宣尼廟”則為曲阜孔廟的分廟，屬於孔家的廟。兩者有別，正如曲阜孔廟與一般廟學的孔廟有別一樣，不能混淆<sup>[8]</sup>。至於南齊將孔家奉祀的宣尼廟遷移至秦淮水北岸的蔣山（鍾山），似仍宜曰“宣尼廟”，“舊處”的宣尼廟（丹陽城東南），起初改為佛寺，後來又恢復為“孔子寺”，並有孔子巷。南齊為何要遷徙孔家奉祀的孔子廟到蔣山？一時無解，待考。茲將以上所述，作“六朝建康廟學示意圖”如下頁，以供參考<sup>[9]</sup>。

自此經過二十八年後，即安帝義熙九年（413）五月，有“國子聖堂壞，……聖堂，禮樂之本”的記載（《晉書》卷二十七五行志上）。此處“國子聖堂”並舉，正是“學廟”之制。所謂聖堂，即指孔子廟。足見太元十年在國子學建置孔子廟（夫子堂），確實存在。

現在的問題是：太元十年為何會在國子學出現“廟屋”而成為“廟學”教育制度？筆者認為此事在中國教育史上，實是非常重大的一件事。過去在學校所舉行的釋奠祭禮，只是掃壇為殿，現在有了具體的廟屋建築，其作用為何？值得檢討。關於這問題，可惜無直接的資料可作說明，此處只能由謝石的上書推測。謝石說：“今皇威遐震……豈可不弘敷禮樂，使煥乎可觀。”顯然在淝水之戰勝利之後，欲借由振興教育，提倡禮樂，以強化東晉在文化上的正統性，進而對北方作有力的號召。在謝石上書中（太元九年），見不到在國學中建置孔廟之議，但由翌年（太元十年）完成“廟屋”一事看來，自謝石上書後到建築廟屋之前，君臣之間，顯然有一番討論，其結論即在國學中建置孔廟。這一段討論過程，已不見於今存文獻了。目前只能由謝石上書的文詞分析與推測，這種顧左右言他的情況，在中國歷史上，經常可見到。也是專制王權下，為維護道統而有其不得已的苦衷。



六朝建康廟學示意圖

如上所述，自東晉孝武帝太元十年，創建“廟學”制後，翌年，即太元十一年，又追謚孔子後裔，另建孔子廟（宜尼廟），以比擬曲阜孔廟，使東晉雖處偏安之地，猶可宣示文化傳承之正統性。其後南朝各朝相沿如是，而北魏孝文帝太和十三年（489），也在中書學（原稱國子學）建置了孔子廟。從此以後，中國南北兩朝在中央官學都設有孔子廟。到了北齊，文宣帝天保元年（550），更令郡學立孔顏廟，這是地方官學立聖廟之始。隋朝建立，據《隋書》

卷九《禮儀志》的記載，說：

隋制，國子寺每歲以四仲月上丁，釋奠於先聖先師……州郡學則以春秋仲月釋奠。

此處雖無提及孔廟，但北齊國子寺有孔顏廟（《隋書·禮儀志》），隋承襲北齊之制，理應也有孔顏廟，例如隋代的相州州學建有孔子廟，就是明證（《隋書》卷七三《梁彥光傳》）。

### 三、“廟學”的制度化

所謂“廟學”的制度化，主要有兩項特徵：一是全國學校園地到縣學為止，規定必須建置孔子廟；一是“學”制與“廟”制的完備。前者，即中央到地方縣學普遍完成廟學制，是在唐太宗貞觀四年（630）。是年，太宗詔令全國縣學皆建置孔子廟（《新唐書·禮樂志》），在此之前，只有京師及各州（郡）學完成“廟學”制；從此以後直到清代為止，自中央國子監到地方縣學，皆須具備“廟學”制；即連後來出現的書院制度，也是屬於廟學制的形式。

20世紀在敦煌所發現的《沙州圖經》，其載沙州州學、縣學之制，實為唐代廟學制提供最具體的例子。其卷三云（標點及括弧內文字為筆者所加）：

#### 州學

右在城內，在州西三百步。其學院內，東廂有 先聖太師廟堂，堂內有素（塑）先聖及先師顏子之像。春秋二時奠祭。

#### 縣學

右在州學西連院。其院中，東廂有 先聖太師廟堂，（堂）內有素（塑）先聖及先師顏子之像。春秋二時奠祭。

#### 醫學

右在州學院內。於北牆別構房宇安置。

卷五記載壽昌縣之縣學云：

#### 一所縣學

右在縣城內，在西南五十步。其〔（院中，東廂有先聖太師廟）〕堂，堂內有素（塑）先聖及先師〔（顏子之像）〕。

〔春秋二時奠祭〕

《沙州圖經》所載的內容，代表唐朝前期的制度<sup>[10]</sup>。其州縣學在東廂均建有奉祀聖師廟堂，也就是採用“左廟右學”制度。孔聖顏師爲塑像，每年春秋二仲月舉行釋奠之禮，此制完全符合唐初以來所建立的廟學制度。《唐六典》卷四祠部郎中員外郎條規定：

凡州縣皆置孔宣父廟，以顏回祀焉。仲春上丁，州縣官行釋奠之禮，仲秋上丁亦如之。

這是唐朝前期對於廟學制的規定。

其次，關於“學”制與“廟”制的完備。從今日的觀點看來，“學”是教學空間，“廟”是祭祀空間，在校園設計上，則以“廟”爲軸心而展開。正常的情況下，均各有其圍牆，但彼此可相通。教學空間的“學”，主要指講堂，宋末以後，逐漸改稱“明倫堂”。此外還有特定學習場所、藏經閣如奎（魁）星閣（樓）以及師生住宿的齋舍等。“廟”常以孔子封號或尊號稱之，如謂宣尼廟、宣父廟、宣聖廟、先聖廟、先師廟、聖廟、文廟等。“廟”之附屬建築物，從唐朝以後的發展，可知包括照壁、泮池、櫺星門、大成門、大成殿、崇聖祠等，儼然成爲一座宮殿，所以又稱“學宮”。分別而言，可分爲前導、主體、後部等三部分。前導部分包括照壁、泮池、櫺星門等；主體部分包括大成門、大成殿以及兩廡等；後部主要有崇聖祠（啓聖祠）。整個廟學的附屬建築，尚有鄉賢祠、名宦祠、鐘鼓亭、碑亭等，隨時代不同或地方特性而有差別<sup>[11]</sup>。

“廟”的祭祀制度，有主神、配享、從祀等制度的建立，以及每年春秋二仲丁的大典（含樂、舞等）與每月朔望的祭禮等<sup>[12]</sup>。

簡單說，所謂“廟學”教育制度，指學校以文廟爲主軸而展開的儒教主義教育。

## 四、“廟學”制度的發展

### 1. 官學

馬端臨《文獻通考》卷四三《學校考·祠祭褒贈先聖先師》條末按曰：

自唐以來，州縣莫不有學，則凡學莫不有先聖之廟矣。然之前賢文集，……皆言廟而不及學，蓋衰亂之後，荒陋之邦，往往庠序頽圯，教養廢弛，而文廟獨存。

從馬端臨一段話，可知自唐到宋的州縣學（含中央的國子監），均已完成“廟學”體制；但遇衰亂而無法正常實施教學時，則常存廟而廢學。南宋寧宗嘉泰（1201）《會稽志》卷一《學校》云：

宋興，學校之制皆因前代。惟州郡自唐末五代喪亂，學官盡廢，有司廟祭先聖而已，猶有廢而不舉者。

這段話可印證馬氏說，以為唐末五代衰亂之際，地方學校常獨存文廟而已。再如宋朝尹洙《鞏縣孔子廟記》云：

宋興，八十載。……郡府立學校尊先聖廟十六七（《河南先生文集》卷四，收入《四部叢刊初編·集部》）。

這是自北宋以來，從中央到地方縣學為止，多建有孔子廟的旁證。元朝順帝至元《嘉禾志》卷七《學校》云：

廟以崇先聖，學以明人倫。郡邑廟學，大備於唐，中廢於五代。宋（仁宗）慶曆中始議州縣皆立學；（徽宗）崇寧間著為令，此州縣學廢興之由也。

此處除說明“廟學”之意義及其緣由而外，亦述及宋以來的發展。文中對宋代雖只曰州縣學，其實當含廟制。其下接着敘述嘉興路學，並兼及廟制之修建，最後曰：“丙子兵火，廟學幸存。”丙子即元順帝至元二年（1336）。以上是簡單說明“廟學”制在宋代的發展情形<sup>[13]</sup>。

遼、金、元時代的情形如何？遼朝的上京、中京、西京，都設有國子監，其旁建有孔子廟，按時祭祀先聖先師。監與廟的關係位置，不甚清楚<sup>[14]</sup>。其各州、縣學也都有孔子廟。金朝沿襲前朝，除上京國子監有孔子廟而外，州縣



學也是建有廟學。章宗泰和四年（1204）二月，詔刺史曰：“州郡無宣聖廟學者，並增修之。”（《金史·章宗本紀》）這是進一步推廣廟學制的措施。段成己《河中府重修廟學碑》云：

隋唐以來，學遍天下。雖荒服郡縣皆有學，學必立廟，以禮孔先聖先師。……至於近代，廟學制益備<sup>[15]</sup>。

此處再度說明自隋唐以來的所謂“廟學制”，指“學必立廟，以祀孔先聖先師”，到宋、金時代已達普遍化。

金朝在“廟學制”的發展過程中有一重要突破，就是金章宗明昌二年（1191）在曲阜孔子廟櫺星門左右各設置一個下馬碑，其歷史意義重大（明·陳鏞《闕里志》卷一一《林廟志》）。此制有無適用於轄區內的學校孔廟，不得而知，但章宗尊孔，重視學校教育，則為事實。如同年四月，以孔子五十一代孫孔元措襲封為衍聖公（《闕里志》卷一四《詔誥》）。同年五月戊辰，詔：“諸郡邑文宣王廟隳廢者，復之。”（清朝孔繼汾《闕里文獻考》卷一四《祀典》）；四年，親臨釋奠於先聖（《闕里志》卷六《祀典》）；至泰和四年（1204）二月，下詔州郡無宣聖廟者，增修之。這些措施中，均無明言各地文廟亦須建置下馬碑之事，可能一時尚無推廣到各地。但《（陝西省）定遠廳志》（光緒五年刊本，收入《中國方志叢書》第270號），卷九《學校志》在敘述“歷代尊崇典禮”時，亦記述：“金章宗明昌二年詔廟門置下馬牌”。此處無詳細說“廟門”是指曲阜孔廟或包含全國各地孔廟，而此節所敘述的內容是包括全國的郡縣學，依此看來似乎可適用於全國。實際如何，有待查考。

明憲宗成化十六年（1480）春二月辛酉，“命所在過孔門者皆下馬。”（《闕里文獻考》卷一四《祀典》）既然過孔門者皆須下馬，則孔門之前必須豎有下馬碑。此處所謂的“孔門”，當不只是指曲阜孔門而已，應當包括全國各地的孔門，也就是全國所有的“廟學”。所以至遲到此時，已將廟門前建置下馬碑的規定，推行到全國廟學之地。今日吾人在曲阜孔子廟前仍可見左右兩個下馬碑曰：“官員人等至此下馬”，北京國子監孔子廟前可見到下馬碑曰：“大小官員過此皆下馬”，在臺灣臺南臺灣府學孔子廟前的下馬碑曰：“文武官員軍民人等至此下馬”，韓國漢城成均館孔子廟前的下馬碑曰：“大小官員過此皆下馬”（按，此碑文與北京同），日本東京湯島聖堂不見下馬碑，但仍宜有其制，詳細

待查。因為筆者於 2001 年 10 月到水戶德川家的西山莊，發現其入口右前方即立有“下乘”兩大字之石碑，此即下馬碑。筆者於 2002 年 12 月赴越南順化、河內、北寧參觀孔廟，雖不見有下馬碑，但在順化阮朝皇宮前則有下馬碑的建置曰：“傾蓋下馬”，相信孔廟也應有其制。傳統東亞教育文化中，具有獨特的普遍性，於此可見一斑。

元朝太宗六年（1234），在打敗金國，取得金朝中都燕京之後，改樞密院為宣聖廟（《元史·選舉志》）。同時在廟旁設立國子學，令侍臣子弟入學（《新元史·太宗本紀》）。一般認為這是元朝國子廟學最早的紀錄<sup>[16]</sup>。世祖至元四年（1267）五月，敕上都重建孔子廟（《元史·世祖本紀》）。到成宗即位，詔中外崇奉孔子（《元史·成宗本紀》）。又詔：

曲阜林廟、上都、大都、諸路、府、州、縣、邑廟學、書院，贍學土地及貢士莊田，以供春秋二丁、朔望祭祀，修完廟宇。自是天下郡邑廟學無不完葺，釋奠悉如舊儀（《元史·祭祀志》）。

此事說明元朝建立之初，也致力於廟學制的推廣。甚至邊區如雲南、福建、兩廣，特殊地區如軍隊駐地、轉運司治所、鹽場等也都有廟學的建置，民間在鄉村里社也有自發創建，其普及程度，超越唐宋<sup>[17]</sup>。

明太祖洪武十五年（1382）四月，詔天下通祀孔子。五月，南京新建國子監孔子廟完成，帝親詣釋奠，並頒釋奠儀注於府州縣學。其國子監孔子廟的建制，是以廟在學東，中間為大成殿，左右為兩廡，其前為大成門，此亦即“左廟右學”之制（明朝黃佐《南雍志》卷七載洪武十五年六月“敕建太學之碑”、《明史》卷三《太祖本紀》、《明史》卷五〇《禮志》）。

成祖遷都北京後，將北平府學改為國子監，並重建孔子廟。明末清初孫承澤《春明夢餘錄》卷二一“文廟”條云：

文廟在城東北，國學之左。元太祖置宣聖廟於燕京，以舊樞密院為之。成宗大德十年，京師廟成。明太祖改為北平府學，廟制如故。永樂元年八月，遣官釋奠，仍改稱國子監孔子廟。尋建新廟於故址，中為廟，南向，東西兩廡，……正殿初名大成殿。嘉靖九年，改稱先師廟，殿門為廟門。萬曆二十八年，廟宇易以琉璃。

明朝郭磐《皇明太學志》（嘉靖三十六年刊，崇禎間增刊本）卷一《典制上·建

學》，即以“廟學”說明太學之建制，並附以“廟學圖”。這就是今日北京國子監與孔子廟的由來。其廟學建制，仍然採用“左廟右學”之制。

王陽明《萬松書院記》（《王陽明全集》卷七《文錄四》）云：

惟我皇明，自國都至於郡邑，咸建廟學，群士之秀，專官列職而教育之。其於學校之制，可謂詳且備矣。而名區勝地，往往復有書院之設，何哉？所以匡翼夫學校之不逮也。夫三代之學，皆所以明人倫；今之學宮皆以“明倫”名堂，則其所以立學者固未嘗非三代意也。

據此，可知明代全國的學校（自中央到郡邑）均建有“廟學”，廟學之外，又有書院，以輔助官學的不足。

到清代，北京國子監的廟學制仍沿襲明朝之舊，“爲廟於城東北隅，太學之東；殿曰大成。……廟後建祠曰崇聖。”（《欽定大清會典》卷四五《禮部·先師之禮》）此處的太學是通稱，實即國子監，廟當然是孔子廟，或曰文廟，仍爲“左廟右學”建制。雍正二年（1724）六月，世宗以平定青海，而遣官恭詣太學、闕里，告祭孔子；同時又令：“各省修理文廟、學宮。”（《清朝文獻通考》卷七四《學校考·祠祭褒贈錄後》）乾隆三年（1738）二月，高宗至國子監文廟親行三獻禮，同時下諭禮部曰：

朕祇承丕緒，向慕心殷，國學文廟特命易蓋黃瓦，以展崇敬（清·龐鍾璐《文廟祀典考》卷一《祀典紀盛》）。

這是今日北京所見文廟爲黃瓦之由來，但在此處也是以“國學文廟”並稱，實是“廟學”的具體說明，此處的國學是通稱，仍指國子監。

清代對廟學及曲阜孔廟之尊崇，不遜前朝。其於地方之直、省、府、州、縣學，除文廟之外，又規定在文廟左右並建置忠孝、節孝、名宦、鄉賢四祠（同前引《欽定大清會典》、《欽定大清通禮》卷一一《吉禮·先師春秋釋奠》）。這是清代對前代規制的修正，此即明確將治統要素（前列四祠）加入道統區域，導致道統、治統廟制產生混淆現象，有利於滿清政府的統治。

以上簡單的敘述，可知自唐以後至清代爲止，中央的國子監到地方的州縣學，也就是全國的官學，均以“廟學”作爲普遍的學制形態。這樣的學校制度，指校園由“廟”的祭祀空間與“學”的教學空間兩個共同構成，而成爲傳統學制非常重要的特徵<sup>[18]</sup>。

茲以《宋元地方志叢書》<sup>[19]</sup>、《新修方志叢刊》<sup>[20]</sup>、《中國方志叢書》<sup>[21]</sup>、《天一閣藏明代方志選刊》<sup>[22]</sup>、《天一閣藏明代方志選刊續編》<sup>[23]</sup>、《稀見中國地方志彙刊》<sup>[24]</sup>等方志中，以附有平面圖之“廟學”者為據，制成如下兩表，附表一“方志所見地方官學建置一覽表”，附表二“方志所見書院建置一覽表”（參看後述）。根據附表一，可知官學共列 533 所；根據附表二，可知書院共列 218 所，合計 751 所。此數據雖屬於抽樣，但“廟學”部分，搜集範圍包括二十五省；書院部分，搜集範圍包括二十省，可謂仍具有某種程度的普遍代表性<sup>[25]</sup>。

附表一 方志所見地方官學建置一覽表

省 份	州府 (廳) 學	縣 學	名 稱		關 係 位 置					備 註
			文 廟	廟 學	前 廟 後 學	前 學 後 廟	左 廟 右 學	左 學 右 廟	有 廟 無 學	
1 遼北		2	2				1			
2 熱河	1									未詳
3 遼寧		1	1				1			
4 察哈爾		5	3		5					
5 河北	13	45	24	3	23		21	7	1	
6 山西	9	37	16	2	33		4	5	2	
7 山東	2	30	8		25		4	2		
8 河南	4	53	20	2	39		11	5		
9 陝西	7	15	12		7		6	4	2	
10 甘肅	6	6	10				4	4	3	
11 青海	1		1				1			
12 西康		1					1			
13 江蘇	9	47	12	3	34		11	9		
14 安徽	7	21	1	1	18		2	7		
15 湖北	5	22	10	1	11		4	10		
16 四川	3	14	6	1	1		5	5	1	
17 浙江	5	40	2		30		8	7		
18 江西	6	20	7	1	9		6	9		
19 湖南	4	12	8		1		1	10	1	
20 福建	5	27	3	9	6		11	15		
21 臺灣	2	2					1	3		
22 貴州	2	1					2			

續 表

省  份	州府 (廳) 學	縣  學	名 稱		關 係 位 置					備  註
			文 廟	廟 學	前 廟 後 學	前 學 後 廟	左 廟 右 學	左 學 右 廟	有 廟 無 學	
23 廣東	4	27	1		16		3	11		
24 廣西	2	3	2					5		
25 雲南	2	3	3	1			1	2	1	
共 計	99	434	152	24	258	0	109	120	11	

根據《附表一》可知府、州、廳學，共得 99 所，縣學共得 434 所，總共 533 所。方志所載學校名稱不一，直稱為府學、州學、縣學並非多數。明朝規定地方府、州、縣及衛所諸學通稱為儒學（《明史·選舉志》），所以也有直稱儒學者。此外泛稱學宮者，亦頗有其例。其稱為文廟、聖宮、聖廟、孔廟、先師廟者，為數不少，尤其稱文廟者共有 152 例，其稱“廟學”共有 24 所。可見社會習慣稱學校為文廟，甚至有廟無學還有 11 例，印證前述馬端臨說：“言廟而不及學，蓋衰亂之後，荒陋之邦，往往庠序頽圯，教養廢弛，而文廟獨存。”馬端臨的話代表南宋時代的現象，但附表一的數字，可呈現明、清時代的局部現象。據此而言，社會重視文廟而直稱官學為文廟，或因特殊情況而只保存文廟，或因官學教育不振而僅存廟祀活動，尤其明清時代，乃成為宋以後學校教育發展的特徵之一。“廟學”之稱，在實例上雖非最多，但因公私文獻皆有此一詞，中國南北地區亦皆有其例，說明“廟學”不但是社會所能接受的學制名稱，而且最能反映其實態。

“廟學”之建制，以“前廟後學”之配置最多，共有 258 例，幾佔一半之數；其餘為“左學右廟”，有 120 例；“左廟右學”，有 109 例；兩者合計，即左右配置者，共有 229 例，尚不如“前廟後學”之多。而“前學後廟”之建置，在平面圖示中無發現其例，一時不得其解。此事與書院建築（參看附表二）適得其反。古禮以左為尊，所以“左祖（宗廟）右社（社稷）”（《周禮·考工·匠人》），是基本建置。唐長安國子監、明太祖在南京的國子監以及元、明、清在北京的國子監，均採“左廟右學”制<sup>[26]</sup>。但南宋以臨安府為太學，則取

“左學右廟”之制<sup>[27]</sup>，與前述諸京師學制正相反。一般以爲“左廟右學”之制是基本圖式<sup>[28]</sup>，但透過實例的考察，並非如此。“左廟右學”之制似只能說是漢唐建制的基本形制，雖合古禮規定，但宋代以後則多變形發展。爲何如此變化，仍有待日後探討。

## 2. 書院

宋初的書院教育，恐怕一開始就受到唐五代以來“廟學”制的影響，而具備廟（祠）學之制。其開風氣之先者，正是岳麓、白鹿洞兩書院。若取較明確的時間，宜設定在開寶五年（976）。真宗咸平五年（1002），敕有司重修繕，又塑宣聖、十哲像的措施，可視爲宋代全面性實施“廟學”制（含官學與書院）的開始。宋代的書院，因接受政府贈書或學田等益處，導致走向半官方化，也逐漸成爲廟學制的形態，只是書院教育本爲私學教育形態，其與官學相較，乃呈現多樣化，尤其在奉祀對象方面。

過去討論書院教育，一般是偏重藏書與教學兩項功能的說明，對於書院供祀問題較少着墨。最近出版的楊慎初、朱漢民、鄧洪波等著《岳麓書院史略》（1986）、李才棟《白鹿洞書院史略》（1989）、同氏著《江西古代書院研究》（1993），以及毛禮銳、沈灌群主編《中國教育通史》第三卷《宋元明清時期的教育》（1987）、李國鈞主編《中國書院史》（1994），均已注意到供祀問題的重要性，這是非常可喜的現象。前者主張供祀的目的在於“突出其道統源流和建院功績，以進行傳統和典型模範教育”<sup>[29]</sup>。李才棟氏則認爲供祀是“展禮”的一種表現，“包含着尊師、重道、崇賢等含義，是一種生動的教育過程，也是朱熹所謂‘格物窮理’的重要方面。”<sup>[30]</sup>此外，王炳照氏也以爲書院祭祀活動的目的主要有二：一是樹立楷模，感發志向和信念，使學者“入其堂儼然若見其人”。二是標榜學派學風特點和旨趣，激勵後學繼承發揚學派特色。是一種形象化的教育手段<sup>[31]</sup>。

此等主張，大致可歸納爲以下三點：第一，進行模範教育；第二，提示學術源流；第三，提倡尊師重道。可謂對盛氏說的進一步發揮，均有見地，值得重視。惟筆者以爲供祀的教育作用，主要有以下三點：第一，提示聖賢可學而至，也就是教育理想的具象化。第二，供祀之祠宇，除儒門之統而外，亦有其他祠宇，提示人生價值的多元化，並非局限儒者一途。第三，透過供祀禮儀，

進行人格教育與文化傳承教育。

茲以諸方志所見附有書院平面圖者作表如下：

附表二 方志所見書院建置一覽表

省  份	州 府 (廳)	縣	大成殿 聖殿 先師殿 聖宮 崇聖殿 燕居堂	朱 子 祠	文 昌 祠	其 他 祠	關 係 位 置					備  註
							前 廟 後 學	前 學 後 廟	左 廟 右 學	左 學 右 廟	有 廟 無 學	
1 熱河	1											未詳
2 察哈爾		1										未詳
3 河北	3	15			2	9	1	3				
4 山西	1	10			1	7		2		1		
5 山東		8	2		1	3		2		1		
6 河南	2	14	2		4	8		2	1			
7 陝西		4			2		1		1			
8 甘肅	2	2			1	3	1			1		
9 江蘇	9	29		1	8	19	1	6	5	2		
10 安徽	2	6		1		4						
11 湖北	3	15	7		3	13		8				
12 四川	1	12	1		2	10		5				
13 浙江	3	15		2	8	3	3	2	1	1		
14 江西	6	16			3	14	1	6	1	4		
15 湖南	1	6	4	1	4	5	1	3	1			
16 福建	2	11		1	3	1		1				
17 臺灣	3			2	1	1		3				
18 貴州	1											未詳
19 廣東	2	9			4	3	1					
20 雲南	3				1							
共 計	45	173	16	8	48	103	10	44	9	10	0	

根據上表所列，可知書院仍有奉祀孔子而稱為大成殿之廟者，此事宜視為例外。蓋祭祀孔子屬於國家大典，制度上是奉祀於官學。書院仍奉祀孔子者，與主持書院的大儒的抱負有莫大關係。如朱子興復江西白鹿洞書院，建有孔子殿以奉祀孔子（塑像），並圖七十二子於壁。湖南瀏陽的文華書院在講堂建有大成殿，寧鄉的玉潭書院建有先師堂等<sup>[32]</sup>。書院之院祠，一般是奉祀儒教先賢，尤其宋代著名的理學家或當地名儒。若由文獻檢討時，宋代書院是以奉祀



周（敦頤）、二程（顥、頤）、張（載）、朱（熹）諸位爲多。廣東一地，到清代爲止，其書院奉祀之主神，依然以前述宋五子爲多，同時也兼祀文昌帝君。相較於韓國書院而言，據統計李朝時代共有六百數十所書院，其中有十四位被奉祀於十所以上的書院，這十四位依奉祀書院多寡排序時，朱子名列第三，其第一、二爲韓儒宋時烈、李滉。其奉祀孔子者，只找到四例<sup>[33]</sup>。但奉祀之主神，各地不一，成爲多元現象，總數也最多。這一點與官學奉祀的一致性有很大的不同，正是書院較具自由講學特質的證明。其奉祀朱子者，計有八例，遠少於文昌祠（共有四十八例），或許受限於附有平面圖之資料，尚不足以充分說明一般現象。惟由此數似也透露朱子在中國書院奉祀之情形，恐不如韓國之熱烈，這一點應是可以理解。蓋韓國甚至日本對於外來文化之攝取，較易有極端化之表現，如排斥陽明學即是著例，韓國書院極少奉祀孔子，亦是其例。書院除有其個別之主神而外，一般又奉祀文昌帝君（共有四十八例），或稱梓潼帝君，有的甚至只奉祀文昌帝君。建置文昌廟於學校一事，似先見於官學，此後再推廣於書院。地方官學建置文昌廟，較早之例可見於南宋寧宗之際的汀州府學<sup>[34]</sup>。

書院的“廟學”關係位置，在已知的事例中，“前學後廟”爲最多，達44例。其與官學之建置情形適得其反，爲何如此？一時不易解答。可能書院建築多半選擇山坡地，而且具備背山面水，因爲“前低後高”，風水地理良好，所以具有登高必自邇之意。若能登入堂奧，可與聖賢並列，涵意深遠。所以一般是將廟祠建置於講堂（或曰大堂等）之後。我在韓國考察書院的心得，尤其是如此<sup>[35]</sup>。書院建築通常比官學較能因地制宜，而呈現多樣化、自由化。即使建置大成殿或先聖廟等以祭祀孔子，也無如官學“廟”制的嚴整<sup>[36]</sup>。其目的不外求取人與自然的協調統一，也就是“天人合一”的理想境界。呈現主次、尊卑、內外有序<sup>[37]</sup>。

## 五、東亞教育圈的成立及其特質

自從唐朝普遍推廣廟學制以後，廟學之制遂成爲此後傳統學制的基本形態。不但此後宋、元、明、清諸朝的學制是如此，即連鄰近之韓國、越南以及

日本的傳統學制也是如此。因此，廟學制的成立，可以說是東亞諸國傳統的共通基本要素之一，在我國以及東亞教育史上實是一項重要的發展。筆者將這種文化的共通現象，稱之為“東亞教育圈”。其形成的時機，與“中國文化圈”（或謂東亞文化圈）一樣，是在七八世紀的隋唐時代。以下對新羅、日本、越南等地創建廟學制略作說明。

新羅方面，682年創建國學制度，其國學有無建置孔廟，史籍無明確記載，但8世紀以後從唐朝携回“文宣王、十哲、七十二弟子圖，即置於大學”；惠恭王以後又常幸學（當含釋奠），聽學官講經，因此，頗疑景德王六年（747）實施國學經學教育前後，當亦已建置孔廟。《三國史記》卷四〇雜志職官下收錄“其官銜見於雜傳記，而未詳其設官之始及位之高下者”，其中有“孔子廟堂大舍”之職，足證新羅已建置孔廟，而此孔廟當如唐制建置於國學之內。唐制孔廟，在國子監設有“廟幹”二人，其編制列於國子學之內（參看《唐六典》卷二一國子監條目錄）。地方官學之孔廟，如國子監制一樣，設有“廟幹”，員額不明，或只一人。劉禹錫《許州文宣王新廟碑》（撰於開成元年，836）（見《文苑英華》卷八四六）云：“指踪有役夫，灑掃有廟幹。”則廟幹之職責在灑掃，或含看守等雜務。無論如何，孔子廟本身是設有專人管理，唐制如此，新羅亦然；唐曰廟幹，新羅曰大舍。高麗朝以後，直至李朝，廟學教育制度是共同的特色，歷代提倡儒教的學校教育以及定期在學校舉行釋奠之禮，可謂不遺餘力。

日本方面，其古代學校的創建，亦取法唐代廟學制的形式，所以大寶、養老《官（職）員令》規定大學頭的職掌，是“掌試學生及釋奠”（《令集解》卷三）。《學令》也規定：

凡大學、國學每年春秋二仲之月上丁，釋奠於先聖孔宣父（《令集解》卷一五）。

於是大寶元年（701）二月十四日丁巳有釋奠之禮的舉行，此為釋奠之始（《續日本紀》卷二）。至於聖廟的建立，史無明文，但《延喜式》（927年制定，967年公布）的大學寮式，規定釋奠儀式中，有“廟”、“廟司”、“廟戶”、“廟庭”、“廟室”、“廟門”、“廟堂”等場所（同書卷五〇雜式所載之《諸國釋奠式》略同）；《本朝文粹》卷九、十收錄有關九至十世紀在孔廟（聖廟）釋奠後講經之

詩序文多篇，可見聖廟在古代日本是存在的。頗疑廟學制的建立，在大寶元年之前即已出現。神護景雲二年（768）七月三十日，大學助教膳大丘自唐歸國後，建議倣唐新制，對孔子的尊稱，將孔宣父改為文宣王（《續日本紀》卷二九）。《延喜式》卷二〇《大學寮式》記載釋奠十一座，其中規定：

二座 先聖文宣王  
先師顏子

從祀九座 閔子騫、冉伯牛、仲弓、冉有、  
季路、宰我、子貢、子游、子夏

這是有廟、有學與祭禮的具體說明。

越南方面，在北屬中國時期之實施情形，多無可考。漢末之際，士燮出任交州太守，越南史臣吳士連以為越南“通詩書，習禮樂，為文獻之邦，自士王始。”（《大越史記全書·外紀全書》卷三《士紀》）屬於吉禮之一的釋奠之禮，或於此時開始實施於交州。但西漢末、東漢初，錫光任交址、任延長九真太守時已創立學校，論釋奠之禮之起始，自然也可追溯至此，只是均無直接證據而已。其明確而可靠之記載，當在李朝聖宗神武二年（1070）八月之“修文廟，塑孔子、周公及四配像，畫七十二賢像，四時享祀。皇太子臨學”的記載（《大越史記全書·本紀全書》卷三《李紀》）。“皇太子臨學”，當含主持釋奠之禮在內，而此時既已“修文廟，塑孔子、周公及四配像，畫七十二賢像”，則1070年之際，當已建置國子監及文廟。易言之，此時當已完成了廟學制（含從祀制）。

廟學制是“東亞教育圈”的基本特徵；而“東亞教育圈”的存在，又是推動“中國文化圈”成長的基本動力。這個文化圈的推動力與政治秩序的推動力有別，後者是以中國為主動，他國為被動，而教育事業則由各國主動推展。往後中國國力時有消長，東亞政治秩序也時有調整，但無礙於中國文化圈歷久不墜，究其原因，當是“東亞教育圈”繼續存在的緣故。

東亞教育圈在共通的廟學制建構下，其教育發展的特質，可有如下幾項：  
1. 漢字教育。2. 儒學教育。3. 養士教育。4. 成聖教育<sup>[38]</sup>。後三項的成立，也還是以公、私或僧、俗方面實施漢字、漢文教育為前提，所以中國文化圈或東亞教育圈也可稱為漢字文化圈。至於“儒學教育”，指教育內容以儒家經典為主；“養士教育”，指教育目的在於培養吏才；“成聖教育”，指教育理想在於成聖成賢。所以東亞教育圈的教育特質，簡單說就是實施儒教主義教育。

學校以文廟為主軸而展開儒教主義教育的作用為何？此即學校教育透過“廟學”形制的規範，使為師者身兼經師與人師，可視為聖賢的化身，學生學習的榜樣；而學子平時與廟中聖賢為鄰，又瞻仰為師之人格、學問，乃體會步登聖賢堂奧之境是有可能的，這也是東亞傳統共通的成聖教育特質。以下擬就成聖教育再作進一步說明。

宋朝周敦頤所云：“聖希天，賢希聖，士希賢。”

又云：

志伊尹之所志，學顏子之所學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名（《周子全書》卷二《志學章》）。

周子的希聖希賢說，影響日後教育理念甚大。例如宋代四大書院之一的湖南岳麓書院，除建有文廟以外，並有崇道祠，以供奉朱熹（晦庵）、張栻（南軒）兩先生，六君子堂以供奉地方良吏。明末黃衷的《岳麓書院祠祀記》說：

院舊有祠，以祀晦翁、南軒。……文公（張栻）集諸儒大之成，以明聖賢之道，講學於茲，吾師焉；安撫（朱熹）於茲，吾師焉。……夫所謂過化者存焉，吾祀之（《萬曆重修岳書院圖志》卷八）。

此處是說明書院建置祠宇，專祀先賢，以作為士子學習之典範，萬古流芳。足見在教育園地裏，祭與學是分不開關係的，兩者皆成為“學禮”的主要內涵。清·龐鍾璐《文廟祀典考》《奏折》云：

學校崇祀孔子，附以先賢先儒，使天下之士，觀感奮興，肅然生其敬畏之心，油然動其效法之念，其典至巨，其意甚深。

韓國李朝大儒李退溪（本名滉，1501—1570）在《迎鳳書院記》云：

瞻祠宇而想函丈，麗澤相資，仞山莫虧，則高者可以入室而升堂，下者猶不失為吉人修士（收入《陶山全書》卷五九《記》）。

所以韓國到李朝時代有十八儒入祀聖廟<sup>[39]</sup>。日本津阪孝綽在文政四年（1821），有“聖廟配享議”，議請吉備真備與菅原道真二賢配享津藩藩校，曰：

夫宣聖廟堂之禮，自唐以來奉顏、閔等十哲配享，或侑顏、曾、思、孟，又從祀歷朝名儒諸賢，皆崇其功德於斯文也。伏維國朝文教之丕闡，吉備相公實為稱首，菅相公繼而興隆，藝文斐然成章，其有大造於吾道，並為百世之宗師，後學之被遺澤，不可不尊戴也。京師二公神廟，俱以

“聖”稱，良有以夫（注曰：“吉備聖靈，見拾芥抄。菅神稱聖廟，見本朝文粹大江匡房文。”）。且宣聖乘桴而來，則二公之見悅，其猶當時二三子時。是以敢請姑舍十哲諸賢，而特以二公配享焉。

津藩藩校在津阪孝綽議後，乃由吉備真備、菅原道真二賢取代中國的十哲配享聖廟。宣聖即孔子。其實在各藩校均有配享宣聖廟的從祀制，制度不一，這方面與中、韓略有不同。吉備真備、菅原道真二賢在社會既然已經“聖稱”，並列廟庭，實際也是“成聖”概念的具體表現。越南在陳朝時，先後以大儒朱安、張漢超、杜子平從祀文廟<sup>[40]</sup>。以上是東亞諸國廟學施行成聖教育的梗概。

廟學制的建置，表面看來有類於西歐中世紀的大學，尤其教會興辦的學校，如法國的巴黎大學，但是兩者仍有莫大的差異。後者仍具有宗教性，甚至隸於教會；但中國乃至東亞諸國的廟學，則直隸於國家或政府，王權至高無上，孔子雖是廟中的主神，在禮制上不敵君王的宗廟，只是孔子代表學問之神，並非宗教之神，所以孔子被尊為“百世帝王之師”，但不是上帝，也不是有求必應的百廟諸神之一，所以平時不供民間膜拜祈求。易言之，在教育意義下，孔子以及配享等諸先賢，借廟制將知識與教育的權威性提昇至神格，以超越世俗的王權。這種神格是知性的，是人間的典範，供士人學習、效法，將來甚至亦可並列聖賢，但非屬於祈求未來世的宗教或神學。中西雙方雖有此差異，但也有相似的地方，那就是透過一定的儀式而興起學習、效法之志，就此儀式而言，實具有一定的宗教性和煩瑣性。但在西歐經過文藝復興後，使“大學”的專業性團體或行會性質得以進一步發揮<sup>[41]</sup>，逐漸擺脫其宗教性和煩瑣性特色。在中國，因為教育一直依附在皇權之下發展，所以教育雖然力求自主性，終究不脫其為政治活動的一部分。於是教育活動所具有的宗教性和繁瑣性，呈現兩面性，一方面成為政治控制的工具，另一方面也成為教育自主的護身符，連帝王都不敢違抗孔聖。廟學制的這種吊詭作用，使它能在中國王朝不斷更替之際，持續一千數百年之久。若不拘泥於“廟”的硬體建築的出現，而以其祭祀禮儀活動作考量時，亦即學祭教育的施行，則有二千年以上的歷史。所以中國在政治方面雖有不斷更替的王朝，但另有不變的學問神——至聖先師，支配社會秩序。東亞諸國在政治與教育發展過程中，對於孔聖的尊崇，並無二致。而“廟學”的建制，正是東亞傳統教育的共相，此一特質，在中外教

育史上堪稱異數。今日東亞諸國人見面，即使不相識，透過筆談亦可溝通，同時顯得格外親切，其歷史背景，就是傳統時代有其共通基本教養之故。

## 六、東亞教育圈的解體

清朝光緒二十七年（1901）八月初二日，下諭各省、府、直隸州及各州、縣，分別將書院改設大、中、小學堂，理論上傳統“廟學”制的解體，應設定於此時。所謂傳統“廟學”制的解體，指“廟”的要素與儒教主義教育要素退為次要地位。就“廟”與“學”的校園結合原理而言，近代學制一般而言即放棄“廟”的要素，只存“學”的要素，成為較純粹的教學園地。這也是今日吾人所見學校園地的普遍現象。

民國元年（1912）一月一日，成立南京臨時政府，四月，成立教育部，蔡元培出任第一任教育總長，掌管全國教育事項。九月，頒布了教育宗旨，曰：

注重道德教育，以實利教育、軍國民教育輔之，更以美感教育完成其道德。

這個宗旨，基本上是根據蔡氏在是年二月發表的《對於新教育之意見》而擬定的。蔡氏在這一篇文章裏，提出五點意見：一曰軍國民教育，二曰實利主義教育，三曰公民道德教育，四曰世界觀教育，五曰美感教育<sup>[42]</sup>。蔡氏五點意見中的三點，與清末教育宗旨的尚武、尚實、尚公相類，他說：

“忠君”與共和政體不合，“尊孔”與信教自由相違（孔子之學術，與後世所謂儒教、孔教當分別論之。嗣後教育界何以處孔子，及何以處孔教，當特別討論之，茲不贅），可以不論。“尚武”，即軍國主義也。“尚實”，即實利主義也。“尚公”與吾所謂公民道德，其範圍或不免有廣狹之異，而要為同意。惟世界觀及美育，則為彼所不道，而鄙人尤所注重。

但蔡氏的五育說，對民國時期的教育方針有重大的影響<sup>[43]</sup>。蔡氏除反對“忠君”外，亦認為不宜“尊孔”。蓋“尊孔與信教自由相違”，顯然蔡氏將尊孔看成信教。這個看法，深深影響以後的孔子地位以及孔廟（此處特指學校中的孔廟）存廢問題。國民政府將孔廟劃歸內政部掌管，就是將孔廟視為宗教諸寺廟之一的緣故。這樣的做法，實是對傳統教育事業嚴重的誤解。其因，在於受到

日本明治維新以後學習與模倣歐美學制所帶來的影響。

日本明治四年（1871）七月，廢藩縣，接着設置文部省。翌年八月，倣歐實施新學制，廢除舊制學校<sup>[44]</sup>。朝鮮方面，由於1894年的甲午戰爭，清朝被日本打敗，日本因而取得朝鮮的控制權。朝鮮在日本的壓力下，實施所謂甲午改革（1894年），在官制方面設立學務衙門，實施新學制，同時廢除科舉制<sup>[45]</sup>。越南方面，中法戰爭後，於光緒十二年（1885）簽訂天津和約，清朝承認法國保護越南。自此以後，越南在阮朝所推行的“廟學”儒學教育亦隨之解體<sup>[46]</sup>。據此而言，若以具體時間說明“東亞教育圈”的解體時程，可列如下：日本（1872年）——越南（1885年）——朝鮮（1894年）——清朝（1901年）。此即“東亞教育圈”在三十年間，完全解體。若再由19世紀中葉以後，西方列強以火炮大舉摧毀中國自明清時期所建立的天下秩序，則19世紀中葉以後的五十年，實是東亞政治秩序與文化圈紛紛解體的一段歷程，誠如李鴻章所說的“數千年來未有之變局”。

## 結論——歷史的反思

傳統校園的設計，不只為知識教育而已，同時還包括祭儀場所。廣義而言，教育成為文化傳承最重要的事業，“傳道”乃成為教育的特殊使命。這個特質，就古典的淵源而言，是因為教育來自生活，先民的生活與宗教分不開關係，所以教育事業的發展，除知識、經驗的學習而外，並需學習各種禮儀。但自秦漢以後，由於皇權日益強化，儒者為使政治合理化，而不趨於極端，乃建立周孔（魏晉以後是孔顏、宋以後成為孔孟）的聖賢世界，以導正“君道”。漢以來，祭祀等禮儀，作為學校生活的重要活動；自東晉以後，學校進而有孔廟的建立；唐太宗以後，除中央國子監及地方州學以外，“廟學”制並擴及縣學，直至晚清不變，即連宋以後興起的書院教育，以及佛門的寺院教學，其院區規模，仍不脫“廟學”形制。於是晉以來所建立的“廟學”制，成為此後直至晚清設學的通制。不但中國如此，即使東亞諸國如韓國、日本、越南等地區亦然。這種共通的校園形制，構築了東亞共同的“教育圈”，清代的臺灣，亦不例外。“廟學”制存在的意義，代表學校園地是由兩個空間構成，此即祭祀



空間與教學空間，前者示以道統，偏向人格熏陶；後者示以教學，偏向知識教養。

傳統時代的東亞儒者，不約而同的指出學子平時瞻仰聖賢，自然興起效法之念，其成就高者，可以登堂入室，也就是與聖賢並列；一般人不失成為吉人修士。正是強調聖賢可學而至的具體說法。然則聖賢之境，實是教育理想之所在，其理想云者，正是具象而非抽象，成為傳統東亞廟學教育制度中令人注目的重要特徵。這種人間的理想具象，實較今日所謂諾貝爾獎更具文化的崇高意義，傳統東方文明與西方文明之差異，也在這裏充分展現出來。

緬懷過去，策勵未來，正是我們研究歷史的目的所在。中國過去所建立起來的教育傳統，論其施行的地區，非只中國本土，而是包括東亞的韓國、日本、越南諸國；論其推行時間，則在一二千年以上。一個制度能實行到這種成效，在其他世界是難予比擬的。推論其故，主要在於這一段期間的中華文化，扮演強勢文化或謂優勢文化的角色。但 19 世紀中葉以後，西方強勢文化大舉東來，衝擊之下，中華文化轉為弱勢，“東亞教育圈”與“中國文化圈”隨之解體。由此觀點而言，近現代中國所面臨的危機，不只是政治問題，更重要的是文化的衰退問題，值得吾人三思。

對於環繞着“廟學”為中心的傳統教育問題，不能再如民初以來丟之惟恐不盡的心態來處理，而是應該設法將傳統要素作某種修正，使能够與現代社會生活結合。例如凡是對中華文化有貢獻的先賢，皆可入祀文廟，孔廟可改稱文廟或聖廟等，不能再繼續實施儒術獨尊等。再者，文廟應該與當地的文化中心場所，以及中小學校教育活動結合而展開文化活動，有名儒所在地的大學，不妨設置文化館，以搜集陳列先賢文物資料，供學生瞻仰學習與提供學者的研究，如此方不致再使傳統社會與現代社會形成對立。

#### 注 釋

[1] 關於此事，筆者已有論述，讀者可參照，此處僅略述其要。參看拙著《東亞教育圈形成史論》（上海古籍出版社，2003 年），第一章《學校發展的諸階段》。按，此書為拙著《唐代東亞教育圈的形成》（臺北：編譯館，1984 年）的修訂版。

[2] [清]秦蕙田《五禮通考》卷一六九《嘉禮·學禮》條云：“古禮經有學禮一篇，見於大

戴記，賈誼新書所引，惜其文不傳。”足見“學禮”篇到漢代還可見到。賈誼引“學禮”（見《漢書》卷四八本傳）是用來說明天子入學之禮；《大戴禮記·保傅》引“學禮”亦同，〔清〕王聘珍曰：“學禮者，禮古經五十六篇中之篇名也。”（《大戴禮記解詁》卷三）足見古禮經之中，本有“學禮”篇目，因世衰道微，禮樂崩壞，以致散亡。朱子撰述《儀禮經傳通解》，將禮分爲家、鄉、學、邦國、王朝五種禮儀，其中包含“學禮”。由此看來，古代的“學”，本有“學禮”。

〔3〕《後漢書·儒林傳序》云：“（光武帝）建武五年（29），乃修起太學，稽式古典，籩豆干戚之容，備之於列，服方領、習矩步者，委它乎其中。”

〔4〕《（元）至正金陵新志》（收入《宋元方志叢刊》）卷一二上《古迹志一·城闕官署》條曰：“古御街東”，可作參考。

〔5〕此書爲張忱石點校，上海古籍出版社，1995年。又，此書亦爲張忱石先生所贈，特此申謝。

〔6〕《建康圖經》又名《建康圖》，撰人不詳，隋唐宋史書經籍未見著錄，大約爲唐代之作。參看劉緯毅《漢唐方志輯佚》（北京圖書館出版社，1997年），379頁《建康圖》條。

〔7〕此處所說的“孔子寺”，曾改爲浮圖寺，即佛寺，如前引《輿地志》所述。再者，《（元）至正金陵新志》卷四下《疆域志二·街巷》“孔子巷”條，亦注云：“在青溪側，大仁寺前，古廟在長樂橋東一里。輿地志云：孔子廟在樂遊苑，東隔青溪，潛聖嗣侯所奉之廟也。舊在溪南，丹楊郡之東南，本東晉所立，中廢。宋元嘉十九年，詔復孔子廟。至齊，遷於今處，以舊地爲浮屠，今名孔子寺，亦名孔子巷，在城東南五里，古長樂橋東。實錄：晉孝武太元十一年立宣尼廟，故丹陽郡城中，後移廟過淮水北，以舊處爲孔子寺，亦呼其巷爲孔子巷。”

〔8〕關於東晉太元十年在建康首創“廟學”制，是筆者在將近二十年前首先所提出，其後雖也注意到建康孔家廟，但所論未詳，今特再解說如上。詳見前引拙著《唐代東亞教育圈的形成》，138—139頁；拙著《中國教育制度史論》（臺北：聯經出版事業公司，1999年），49頁注〔24〕。前引拙著《東亞教育圈形成史論》，51—53頁《廟學制的創立》。

〔9〕此圖之完成，承蒙中國社會科學院歷史研究所杜瑜先生指正，特此申謝。

〔10〕參看池田溫《沙州圖經略考》，《榎博士還曆記念東洋史論集》，東京：山川出版社，1975年，69—70、86頁。

〔11〕參看楊慎初主編《湖南傳統建築》（長沙：湖南教育出版社，1993年），83—84頁。又，此書在筆者訪問岳麓書院時，承蒙作者楊慎初先生惠賜，特此申謝。

〔12〕關於唐朝祭禮以及主神、配享、從祀等制度的建置過程，參看拙作《唐代的釋奠禮制及其在教育上的意義》（《大陸雜誌》第61卷第5期，1980年）。

〔13〕由於篇幅關係，此處不擬詳細探討宋代廟學制，讀者可參照各地方志，其概略說明，可參閱寺田剛《宋代教育史概說》（東京：博文社，1965年），23—27頁；周愚文《宋代的州縣

學》(臺北:編譯館,1996年),11—17、178—181頁。

[14] 參看程方平《遼金元教育史》(重慶出版社,1993年),15—16頁。

[15] 段成己《河中府重修廟學碑》,收入清朝胡聘之輯《山右石刻叢編》(收入《石刻史料新編》第21冊,臺北:新文豐出版公司,1977年)卷二六,10頁。

[16] 參看前引程方平《遼金元教育史》,17頁。又,程方平將《廟學典禮》一書所見之“廟學”,解為類似社學,而且以為“廟學”在遼、金時才首次出現(參看前引程方平《遼金元教育史》,28—31頁以及31頁注1),此說失考。

[17] 參看胡務《元代廟學的興建和繁榮》(收入《元史論叢》第6輯,北京:中國社會科學出版社,1997年);胡務《元代廟學的建築結構》(收入《元史論叢》第8輯,南昌:江西教育出版社,2000年);申萬里《元代廟學考辨》(收入人大復印報刊資料《宋遼金元史》2002年第3期,66頁。原刊《內蒙古大學學報》2002年第2期)。惟前述諸文,論述廟學制起源於唐代,均嫌太晚,例如胡務以為“唐以前,孔廟和學校分離;從唐朝開始,中國的儒學都祭祀孔子,凡有孔廟的地方,一般都附有學宮。”(前引《元代廟學的興建和繁榮》,119頁)這是不正確的,也反映近二十年來學界在這方面缺乏交流。此外,較早發表的牧野修二《元代廟學書院の規模について》(收入《愛媛大學法文學部論集·文學科編》12,1979年)一文也可參看,這是日文中較早採用“廟學”概念來探討教育者,惟對元代所論尚不及上述諸文深入。

[18] 到唐代止的“廟學”制發展概況及其實例,參看前引拙著《東亞教育圈形成史論》第一章《漢唐間學校教育發展的特質》。張鳴岐《金元之際的廟學考論》(《北京師範大學學報》1990年第6期)一文,對毛禮銳、沈灌群主編《中國教育通史》第三卷第八章第二節之第三項《金、元之際的廟學》,謂當時(元代)的廟學是“在孔廟中……以祭奠為中心進行的一種暫時性的教育,類似今天的講習班、講座等形式”。“類似佛教‘俗講’的教育形式。”“短期性的,面向地方群眾的教育。”又謂在《中國教學思想史》第六章講述教育制度中寫道:“金、元之際出(現?)了在孔廟所在地設學從事教育活動的‘廟學’,但這種‘廟學’教育不是常年進行教育活動,而是以祭奠為中心進行的一種暫時性的教育,其對象是當地的群眾。”張氏指出這種說法,是“很褊狹的和不太恰當的。這表明對於‘廟學’未做全面的歷史考察。”(39頁)張氏為辨正此事,乃從孔子死後,受歷代尊崇的歷史加以檢討,再論述學校建置孔子廟的歷史發展。由於張氏未見拙著,所以論述學校建置孔子廟之起始時間,只能引述丘濬《大學衍義補》卷六五《秩祭祀·釋奠先師之禮》,謂北魏文成帝(452—465年在位)時,始有宣尼廟之文。如此說法,對“廟學”制之創置時間仍然曖昧。惟論唐、宋以後之“廟學”發展,大體正確。這是近年來較難得一見對“廟學”制有正確認識的佳作,值得推介。

[19] 《宋元地方志叢書》,〔宋〕周應合等撰,臺北:大化書局,1980年。

[20] 《新修方志叢刊》,〔清〕潘相纂等修,臺北:學生書局,1968年。

- [21] 《中國方志叢書》，〔清〕李銘皖等修、馮桂芬等纂，臺北：成文出版社，1963—1983年。
- [22] 《天一閣藏明代方志選刊》，〔明〕張峰等纂修，臺北：新文豐出版公司，1985年。
- [23] 《天一閣藏明代方志選刊續編》，〔明〕湯一賢、王治等纂，上海書店，1990年。
- [24] 《稀見中國地方志彙刊》，〔清〕申毓來等修，中國科學院圖書館選編，江蘇省金壇縣，中國書店，1992年。
- [25] 以下有關方志所見官學、書院之探討，詳見前引拙著《中國教育制度史論》，59—68頁，83—87頁，197頁以下附表一、二。
- [26] 唐長安國子監制，參看前引拙著《唐代東亞教育圈的形成》，192頁。明太祖在南京的國子監，參看〔明〕郭磐《皇明太學志》卷一《典制上·建學》、〔明〕黃佐《南雍志》卷七引《創建太學之碑》。元、明、清在北京的國子監制，參看前引郭磐《皇明太學志》卷一、《明史》卷五〇《禮志·聖師》、《欽定國子監志》卷九。近人簡要說明，參看陸奉初《北平孔廟與國子監》（《孔孟月刊》第3卷第2期，1964年），7—8頁。
- [27] 參看陳東原《中國教育史》（臺北：臺灣商務印書館，1980年臺四版，1936年初版），269、270頁。
- [28] 參看楊慎初主編《湖南傳統建築》（長沙：湖南教育出版社，1993年），83頁。楊布生、彭定國編著《中國書院與傳統文化》（長沙：湖南教育出版社，1992年），186頁。
- [29] 參看前引楊慎初等著《岳麓書院史略》，86頁。
- [30] 李氏說，見前引李才棟《江西古代書院研究》，139頁；同氏著《白鹿洞書院史略》（北京：教育科學出版社，1989年），69頁略同。
- [31] 毛禮銳、沈灌群主編《中國教育通史》（濟南：山東教育出版社，1987年）的宋代部分、李國鈞主編《中國書院史》（長沙：湖南教育出版社，1994年）的南宋部分，都是由王炳照氏執筆。此處引文，見於後者164頁（前者70—71頁略同）。
- [32] 參看楊布生、彭定國編著《中國書院與傳統文化》，186頁。
- [33] 參看前引拙著《唐代東亞教育圈的形成》，附錄《韓國李朝教育機構祭祀制度諸問題的探討》（原載韓國研究會編《中韓關係史研討會論集——960—1949》，臺北：中研院，1981年），490—491頁。
- [34] 參看森田憲司《文昌帝君の成立——地方神から科擧の神へ》（收入梅原郁編《中國近世の都市と文化》，京都：京都大學人文科學研究所，1984年），410頁據《永樂大典》卷七八九二引《臨汀志》。
- [35] 參看金銀重《韓國斗書院建築》（漢城：文運堂，1996年），31—41頁《前學後廟型Ⅰ、Ⅱ》。
- [36] 參看前引楊布生、彭定國編著《中國書院與傳統文化》，186—188頁。

[37] 參看楊慎初主編《湖南傳統建築》，109—110頁。

[38] 由於篇幅關係，四項共通因素之詳細探討，請參閱前引拙著《東亞教育圈形成史論》。

[39] 十八儒在文廟兩廡的碑位是：東廡：薛聰、安裕、金宏弼、趙光祖、李滉、成渾、宋時烈、朴世采、趙憲；西廡：崔致遠、鄭夢周、鄭汝昌、李彥迪、李珥、金長生、宋浚吉、金麟厚、金集（《增補文獻備考》卷二〇四《學校考·文廟》）。

[40] 參看前引拙著《東亞教育圈形成史論》各章。

[41] 有關中世“大學”的專業性團體或行會性質的探討，參看滕大春主編《外國教育通史》第二卷（濟南：山東教育出版社，1989年）第八章第三節，134頁（姜文閔執筆）。

[42] 蔡元培《對於新教育之意見》，收入《蔡元培全集》第二卷（北京：中華書局，1984年），頁130—137。此文系據《臨時政府公報》第13號（1912—2. 11）而錄。

[43] 參看熊明安《中華民國教育史》（重慶出版社，1990年），8頁。

[44] 參看小松周吉《近代國民教育制度の成立》（收入梅根悟監修《世界教育史大系》1，《日本教育史》1，東京：講談社，1976），220—226頁。

[45] 韓基彥著，井上義巳、韓基彥共譯《韓國教育史》（東京：廣池學園出版部，1965年），233頁。梅根悟監修《世界教育史大系》5.《朝鮮教育史》，東京：講談社，1975），第六章《朝鮮近代の教育とは？》，230—234頁。

[46] 參看陶鎔《中越外交關係史略》（收入郭廷以等《中越文化論集》2，臺北：中華文化出版事業委員會，1956年），214頁；羅懷《儒學在越南》（收入前引郭廷以等《中越文化論集》1），144頁。

## Confucian Temple Schools and Traditional Education in East Asia

Kao Mingshih

### Summary

The history of Chinese education could be regarded as a developmental process from a “school” system to a “Confucian Temple School” system. Generally speaking, in traditional times, with the exception of the Confucian Temple in Qufu, the birth place of Confucius, all the Confucian Temples above the level of the county (Xian) were part of the campuses of local schools. Nowadays, all the existing Confucian Temples of that level that were built before the 19th Century in East Asia were schools of traditional. This is the rea-

son why scholars shared a common cultural upbringing. In previous studies of educational history in China and East Asia, the focus has been on the "schools," and the dimension of the "Temple" was rarely mentioned. It could be said that the study of educational history has only been half completed.

The first Confucian Temple in the school system was built in A.D. 385. In the year A.D. 630, the school system was expanded to the county level and this system lasted until the end of Qing Dynasty. Educational systems in the East Asian region developed under the institutional influence of the Tang Dynasty. Later, the education system of the Academies was still contained within the Confucian Temple system. The significance of the Confucian Temple system, which was different from Western education of the time, could on the one hand check the power of the emperors; on the other hand, it provided a space of worship, cultural transmission and a space for teaching and knowledge acquisition. As a teacher, the Confucian's moral example was more important than his knowledge of the Classics.

## 唐犁東傳和假名的創製

### ——唐與日本科技文化交流之一瞥

胡 戟

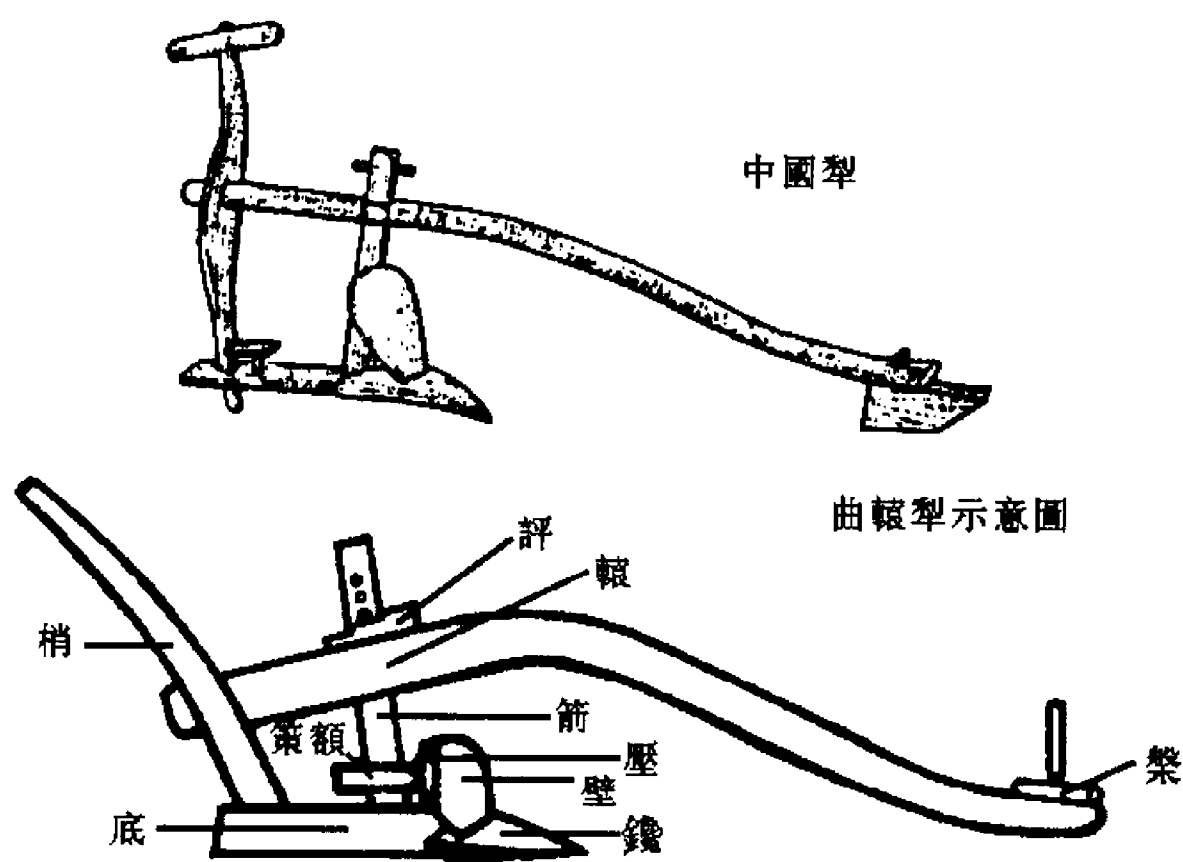
在兩千多年的中日經濟文化交流中，唐代是其中輝煌的一頁，當謙虛的日本朋友，懷着“感恩戴德”的心情追憶這段歷史時，除了大唐的律法典章制度、漢學、佛學、茶道的傳入外，唐犁東傳和假名的創製，也是影響深遠的兩個亮點，值得認真研究。本文僅據手邊的和從日本帶回的有限資料，作一初步的論述。

犁（すき）在日文中又稱“唐鋤”（カラスキ）。《大日本百科事典》說明：就像被這樣稱呼所意味的那樣，是從大陸傳去的。並指出：“《倭名抄》所記的犁，是裝了撥土板鏟的有床犁。”下頁附圖所繪“中國犁”的形象，就是唐代曲轅犁。

大約在公元 931 年成書的《倭名類聚抄》十五農耕具犁條，記稱犁的日本名“和名：加良須崎”，應即唐鋤カラスキ讀音的漢字轉寫。其各部件名稱爲鏟、末底、末骨、末棖、末箭、末鏝。可推見在唐時，日本已可能詳知曲轅犁的構造。當時即有引進，應在情理之中<sup>[1]</sup>。

犁是農耕時代最重要的生產工具。中國古代，經過木石材料的犁之後，發明了鐵犁，先後有鐵口犁（春秋）、全鐵大犁（漢），而後有遼東犁、蔚犁。《齊民要術》卷一引崔寔《政論》曰：“武帝以趙過爲搜粟都尉，教民耕殖。其法三犁共一牛，一人將之，下種，挽耬，皆取備焉。日種一頃。至今三輔猶賴其利。今遼東耕犁，轅長四尺，回轉相妨，既用兩牛，兩人牽之，一人將耕，一人下種，二人挽耬：凡用兩牛六人，一日才種二十五畝。其懸絕如此。”注稱：“按三犁共一牛，若今三脚耬矣，未知耕法如何？今自濟州以西，猶用長





(曲轅犁圖 引自《簡明中國歷史圖冊》6，天津人民美術出版社，1980年)

轅犁、兩脚耬。長轅耕平地尚可，於山澗之間則不任用，且回轉至難，費力，未若齊人蔚犁之柔便也。”唐代便是曲轅犁，部件設計完善，輕巧回轉方便，是適宜一牛拽引，一家一戶使用的犁，行用於整個鐵器牛耕時代的後期，直用到現代被雙輪雙鋤犁和機耕用犁取代之前。

以曲轅犁的發明為標誌的小農經濟個體生產力的成熟，在中國引起基本農業勞動者身份的變化，即由士族門閥的部曲和國家掌握的依附人口——均田民轉為小自耕農或較自由的契約佃農，以及徵收人頭稅性的租庸調轉為財產稅性的兩稅法的變化<sup>[2]</sup>。傳入日本後，據927年成書的《延喜式》三十九內膳“耕種園圃”稱，種大麥、小麥等，都是“把犁一人，馭牛一人，牛一頭”，一牛二人便可操作耕耘，與中國一樣。

據《成形圖說》十三農事的說法，“凡用犁耕，可代替十餘人力”，效率比鋤耕高許多倍。《成形圖說》所繪犁，構造與曲轅犁相似，主要差別在轅的曲直，日本犁是直轅，不如唐曲轅犁，曲轅頭着地，下有一今有稱為“枰”的木塊，犁地時看枰的位置，用將犁推向左傾或推向右傾的操作調整，可保證地犁得端直，避免“禾生壟畝無東西”。



上圖是 1969 年小學館出版的《大日本百科事典》第 10 冊詞條“犁”載日本的犁和外國的犁，其內七種外國的犁中，除了帶輪的洋犁，曲轅的中國犁比印度犁、馬來犁，或者還有俄國的對犁，似都要先進一些。



(日本犁圖，引自《古事類苑》產業部四農具上第 221 頁)

日本的抱持立犁（無床犁），據說是在水稻田裏，中國犁的床長拉不動，且不易控制深淺，所以用無床的抱持立犁，後來用短床的松山犁，原因可能和

日本不像中國那樣水田用力大的水牛耕作，纔改換了犁。

無論如何，構造先進的曲轅犁傳到日本，應是唐代中日經濟文化交流中最有意義的一件大事。

又一件大事是在中國影響下，日本創製了本國的文字——假名。

在日本本土，日本人很早就有了自己的語言，屬於烏拉爾語系（一說阿爾泰語系）<sup>[3]</sup>，和主流的蒙古語系差別很大。但起初日本人沒有自己的文字時，借用漢字為書面語言。最古的兩部日本史書，成書於公元 712 年的《古事記》和成書於 720 年的《日本書紀》<sup>[4]</sup>，全部用漢文寫成，看起來和漢籍沒有甚麼不同。而更早一百年，傳為聖德太子撰寫的《三經義疏》中，《勝鬘經義疏》撰於 611 年，《維摩經義疏》撰於 613 年，《法華義疏》撰於 615 年，是最早的日本漢文古籍。因而，外來的“漢字”成為“日本文字”最重要的一部分，漢字被叫做“本字”、“真名”<sup>[5]</sup>。

書面語和本土原來的口語是兩種完全不同的語言十分不便，用日本語讀漢字的“訓讀”，漢字只表音而其表述的含義與該漢字原意毫無關係，產生語言和文字不協調的矛盾。在訓讀漢字的基礎上，6 世紀末、7 世紀初的萬葉假名，試驗純粹借用漢字來表記日本語，例如：《元興寺露盤銘》（596 年）和《法隆寺金堂藥師佛光背銘》（估計為推古三十六年，628 年）<sup>[6]</sup>，其句讀表意不便之處顯而易見。《古事記》和《日本書紀》中，神的名字和歌謠也用漢字記音表述日語，解讀費事。創造自己的日本文字的任務自然地提上日程。

使用拼音字母式的文字，無論對表現原本土各地方的，抑或表現來自中國的“吳音”、“北方音”，自然是最方便的。創製任務終於在聖德太子後二百多年，由曾入唐的日本留學僧和留學生完成，與“真名”對應，稱“假名”，“名”即文字<sup>[7]</sup>。而後漢字仍與日本假名文字攙和使用，不過漢字都改造成有日語發音的文字，日本人還陸續造了些日本漢字稱“國字”，在日文中使用的漢式文字日本化了。《日本書紀·後篇》載天武天皇十一年（683）命“造新字一部卅四卷”，或即此事。

想要討論的是假名的創製。創製人是吉備真備（693—775），還是空海（774—835），姑且不論<sup>[8]</sup>，只說創制的依據。

一般的說法稱，假名是據漢字的偏旁創造的，如尾崎雄二郎上文即稱：

“所謂假名是古代日本人依靠漢字自己新造的、用以書寫日語的文字。……假名有兩種。一種是片假名，日名 katakana，大都是截下漢字偏旁的全部或一部分來作的，出現得較早，字體多隅角。例如片假名 a 字 ア，一般被認為是從‘阿’字左邊雙耳旁的上邊來的，日語 kata 大概是部分的意思。還有一種叫平假名，日名 hiragana，都是模倣漢字草體而作成的，例如平假名 a 字 あ，確實是從‘安’字的草體來的，字體一般柔軟婀娜，隅角較少。從前也叫做‘女手’，意思就是說女人用的字。”葉渭渠主編的《日本文明》一書，亦稱：“於 9 世紀創造了假名<sup>[9]</sup>，分爲片假名和平假名兩種，即由漢字正體演變的稱作‘片假名’，由漢字草體演變的稱作‘平假名’。”<sup>[10]</sup>

但平假名是按楷書的偏旁創製，片假名是按草書的偏旁創製的說法，似並不準確。因爲在漢字中，並沒有與許多假名文字相應的偏旁。二十年前的 1984 年，我開始開敦煌課，注意到葉棟先生解讀的敦煌曲譜中，可以數出許多個與假名相同，而與漢字偏旁不同的半字譜字，當時就有了日本假名是根據唐代半字樂譜的譜字創製的想法，至少，半字譜的譜字是創製日本假名的依據之一。此見在上課時講之外，十餘年來，也和一些日本學者談及，大家均感興趣，未得確論，阿南史代大使夫人鼓勵繼續作研究。近檢論文，相關研究僅見陸錫興《從敦煌曲譜看日本民族文字的形成》，說到“已經發現譜字與片假名有十三字字形相同，由此可以認為，片假名的字形主要取自唐人半字。”但該文又說“平假名不同於片假名，它不取漢字的楷體，而取草體”，強調的仍是“從性質上來說，平假名與片假名是相同的，都是屬於漢字半字”。<sup>[11]</sup>因爲唐樂譜的半字譜字，並非漢字半字，陸氏的論點似又自我放棄，回到原議。茲作補論，向大家請教。

《敦煌曲譜》又稱《敦煌琵琶譜》，書於敦煌所出文獻 P.3808《長興四年（933）中興殿應聖節講經文》背面，共二十五首樂曲，二千七百多個譜字有二十種形態和數十種點畫符號，是半字樂譜。據葉棟先生考證，敦煌樂譜應是唐樂譜。

類似性質的唐傳曲譜，還有敦煌所出 P.3719《浣溪紗殘譜》和書於 P.3539《佛本行集經·優波離品次》後的《二十譜字》。日本則有奈良正倉院天平十九年（747）七月二十日寫經料紙收進賬背面《四弦四相琵琶譜》<sup>[12]</sup>，日

人舊藏也是天平時代傳去的《盛唐五弦琵琶譜》鈔本。國內元代刊本宋陳元靚《事林廣記·音譜類》內“律呂隔八相生圖”及“樂色管色”，仍用半字記譜。

在上述這些樂譜中，我們將與假名相近而多非漢字偏旁的譜字，表列如下：

曲譜名	類似假名的譜字																			
伊州	ミ	こ	ス	つ	ク	フ	ユ	レ	う	ム	ハ	ナ	て			ヒ			ノ	
水鼓子		こ	ス	つ	ク		ユ		う			ナ		ち						
傾杯樂		こ	ス		ク		ユ	レ			ハ	ナ	て		コ	ヒ			ノ	
夜半樂			ス				ユ													
品弄		こ	ス		ク			レ			ハ		て					ル		い
西江月		こ	ス		ク		ユ				ハ		て			ヒ				
心事子		こ	ス		ク								て			ヒ		ル	ノ	
急胡相問		こ	ス		ク		ユ				ハ		て			ヒ				
長沙女引	ミ	こ	ス	つ	ク	フ	ユ	レ	う	ム	ハ	ナ	て			ヒ			ノ	し
撒金沙	ミ		ス	つ	ク	フ			う	ム	ハ	ナ	て	ち						
營富	ミ	こ	ス		ク					ム	ハ	ナ		ち						
唐傳五弦譜			ス														リ			
浣溪紗殘譜					ク	フ	ユ			ム						ヒ		マ		
二十譜字			ス		ク						ハ		て					ル		セ
琵琶諸調子品					ク	フ	ユ			ム						ヒ		マ		
願成雙令						フ				ム							リ	マ	ノ	
願成雙慢						フ				ム							リ	マ	ル	ノ
事林廣記卷八						フ				ム							リ	マ		

注：《伊州》《水鼓子》《傾杯樂》《夜半樂》《品弄》《西江月》《心事子》《急胡相問》《長沙女引》《撒金沙》《營富》皆出自敦煌遺書《敦煌曲譜》，編號為 P.3808，載《敦煌寶藏》第 131 冊，新文豐出版公司，1986 年。《敦煌學大辭典》第 245 頁“敦煌曲譜”條誤記為“P.3080”。《二十譜字》的敦煌遺書編號為 P.3539，《浣溪紗殘譜》的編號為 P.3719。《唐傳五弦譜》即日人舊藏也是天平時代傳去的《盛唐五弦琵琶譜》鈔本。《琵琶諸調子品》、《三五要錄》、《樂家錄》三者的譜字相類，表中舉《琵琶諸調子品》為代表。“願成雙”和“願成雙慢”載日本元祿十二年（1699）翻刻元泰定本《事林廣記》卷五第二十頁。

以上共計 23 個，片假名有いうこしちつて等 7 個，平假名クコスセナノハヒフマミムユリルレ等 16 個。其中ち字尾多一筆，ル字兩筆間多有一短橫相連，但並不同於几或儿，都為漢字或漢字偏旁中所無。

由正倉院收藏和葉棟等先生考證，各種唐樂譜在唐時就為許多入唐日人熟知，並多有帶回日本，如入唐留學生吉備真備在天平七年（735）回國後就獻

上了武則天署名的《樂書要錄》<sup>[13]</sup>。所以吉備真備、空海等不難從見到的樂譜——或者樂譜是他們熟悉的習用之物——受到啓發，參用來創製了日本文字片假名及平假名，這應是日本假名文字創製的邏輯過程。漢字楷書和草書的偏旁也有借用，但其數量意義，並不如譜字的作用大。

正如隴川政次郎所說：“假名文字的發明，已是奈良時代，而其定型，大致一定要到平安前期，使用假名文字的國文學的興盛，則是平安中期以後的事。都相當於唐代。假名文字的發明，對日本文化的發達，貢獻至偉。從文化史上看，說這是這個時代最大的事情，也決不爲過。”<sup>[14]</sup>

由於前次赴日，主要關注中日禮儀文化比較研究的一課題，本文相關的資料未及充分收集，日本的相關研究所知有限。特別是在正倉院和東京博物館等處，注意尋訪，卻未能見到日本古犁實物，也未及瞭解日本假名發明使用早期的字形情況，所以拙文疏漏必多，草草成文，請教於方家。但期對這唐代中日友好交流史上意義非同小可的兩件大事，能早日取得共識。

## 注 釋

[1] 《和漢三才圖會》三十五農具條犁，亦記稱“和名：加良須岐”，共有鑣、鑢、策頤、耒底、耒箭、耒骨、耒轅、耒梢、犁槃、犁建、犁評等十一件。

[2] 胡戟《均田—逃戶/括戶—兩稅—以逃戶問題爲中心評價武則天時期的經濟政策》，《中國農史》1983年第4期。

[3] 辻善之助《日本文化史別錄》第1卷，東京：春秋社，1953年，136頁。

[4] 此二書記載日本人最早學習漢籍情況的傳說。《日本書記》卷一〇載應神天皇十五年（284）請能“讀經典”的百濟王使阿直岐爲太子菟道稚郎子師。又從阿直岐處得知王仁更勝於他，便派人赴百濟徵王仁。《古事記》中卷的阿知吉應即阿直岐，注稱“阿知吉師王仁”到了日本，當時從百濟傳至日本的“《論語》十卷，《千字文》一卷”，應即王仁教太子菟道稚郎子讀的經典。則時爲三世紀下半期。但大庭修指出，《千字文》的作者梁朝周興嗣死於521年，稍晚於倭五王時代，不能把《千字文》傳到日本，看作是漢籍傳到日本的開始。見氏著《日中關係史の研究》附篇第一章第一節“王仁の漢籍將來傳說”，東京：同朋舍，1996年，290—291頁。

[5] 參尾崎雄二郎《中國文字在日本》，載《中國傳統文化在日本》，北京：中華書局，2002年，88—89頁。

〔6〕《元興寺露盤銘》，原銘現已無存，據《元興寺緣起》的記載，銘文作：“大和國天皇斯歸侵麻宮治天下名阿米久爾意斯波羅岐比里爾波彌已等。”《法隆寺金堂藥師佛光背銘》銘文作：“池叨大宮治天下天皇大御身勞賜時歲次丙午年召于大王天皇與太子而誓願賤我大御病太平欲坐故將造寺藥師像作仕奉詔然當時崩賜不堪者小治田大宮治天下大王天皇及東宮聖王大命受賜而歲次于卯年仕奉。”

〔7〕《周禮·外史篇》注：“古曰名，今曰字。”

〔8〕參鄭彭年《日本中國文化攝取史》，杭州大學出版社，1999年，97—98頁。

〔9〕據大矢透博士研究，最早的片假名是清和天皇天安二年（858）《大智度論》上的傍注。引自鄭彭年《日本中國文化攝取史》，97頁。

〔10〕北京：中國社會科學出版社，1999年，30頁。

〔11〕《敦煌研究》1990年第2期。

〔12〕葉棟認為“日本傳存的《琵琶諸調子品》、《三五要錄》、《樂家錄》中的譜字，均已明確為四弦四相琵琶的指法符號。”參氏著《唐代音樂與古譜譯讀》，《人文叢刊》第10輯，1985年，36—37頁。

〔13〕《續日本記》卷十二天平七年四月條。

〔14〕《東洋史上より見た日本人の歴史》第六章第五節“外來文化の日本化”，東京：赤坂書院，1983年，123頁。

## The Tang Plough and the Japanese *Kana* [Syllabary]

Hu Ji

### Summary

Two events, the eastward spread of the Tang plough and the formulation of kana based on the characters of the *banzi* music score of the Tang, should be regarded as of great importance in the history of cultural exchange between China and Japan. This paper attempts to approach the subject so as to attract further research.



## 唐代城市史與唐禮唐令

姜伯勤

### 一、引言

1996 年 12 月，我有幸出席了在西安舉行的羅傑偉先生創辦的唐研究基金會學術委員會年會，以此為契機，我拜謁了唐大明宮遺址。我被大明宮雄視天人的宏大氣魄所震懾。作為一個唐史研究者，多年來，我對大都長安一直保持着“近鄉情怯”的心境。多次在西去敦煌時，不敢駐足長安，生怕像周樹人先生上世紀 30 年代西安之行那樣，經歷一次“唐長安之夢”的破滅。但如今，我站在闊大的大明宮遺址面前，想起相當明長安城九倍的唐代大都，心中湧起了如 1980 年初見敦煌時同樣強烈的感動之情。那麼，唐代長安城的歷史風貌，它的宏闊氣象，體現了一種怎樣的“情景邏輯”呢？

要瞭解唐代都城及城市這些社會組織的“情景邏輯”，不能忽略《大唐開元禮》所體現的唐人的制度和唐人的心思。至於唐代城市的經濟史方面的研究，成果已經不少。我們要感謝羅傑偉先生創辦的唐研究基金會，對促進唐研究業已作出了有益的貢獻。例如，《唐研究基金會叢書》中收入的張澤咸先生大著《唐代工商業》，就是一部內容翔實、涉及唐代城市史的具有深湛學術功力的著作。其下編《商業》中《城市的發展》一節，在論述“城市範圍的擴大”時，對州縣市、草市、鎮市的分析，新義迭出。通過與《宋會要·食貨·商稅》的比較，得出了“唐宋時的主要經濟性城市是相當一致的”新的結論。指出“唐代大中城數量比前代大為增加，州、縣大量合法設市，南北各地草市成批湧現”<sup>[1]</sup>，蓬勃發展。這些，都大大改變了我們對唐代城市總體發展水平的估計，從而使我們有了若干耳目一新的認識。在澤咸先生大著的啓發下，擬對

唐代城市經濟史相關的城市法問題，試作思考。因此，本文也就先從唐代城市史與唐禮及唐令的關連，切入論題。

## 二、唐代城市史與唐禮

近年來，關於中國城市的論著，往往都引用《周禮·考工記》。賀業巨先生《考工記營國制度研究》一書，即主張中國城市史上的《考工記》規制一脈相承之說<sup>[2]</sup>。郭湖生先生則指出：“迷信《考工記》為中國古代都城莫立了模式，就使中國古都的研究陷入誤區，停滯不前。《考工記》對中國都城的影響，確是有一些，但絕非歷代遵從，千古一貫。其作用是有限的。”<sup>[3]</sup>

### 1. 鄴城類型與城市祭禮

澄清誇大《考工記》模式對中國城制影響，決不意味着抹煞城市史與禮制的關係，恰恰相反，我們力圖說明變革中的城市史如何與變化中的禮制互相適應地發展。郭湖生先生在中國城制體系的研究中提出三個體系：戰國體系、鄴城體系、汴京體系來代表中國古都的三個階段<sup>[4]</sup>。所謂鄴城體系乃指：“自（曹）魏鄴城而後，魏西晉洛陽、東晉建康都是鄴城體系：宮前東西大道劃全城為二，宮城在北而坊市在南……並不是《考工記》制度。鄴城體系一直影響到隋代的大興城，也就是唐長安。宮在北，坊市在南。但大興城的旁三門，左祖右社，倒是合於《考工記》的。所以，不妨說是折衷的。”<sup>[5]</sup>

《周禮·考工記》的規制如那波利貞氏所概括的是“前朝後市，左祖右社，中央宮闕，左右民廛”。宮城在中央，市場在宮北，這與隋唐宮城在北坊市在南的規制完全不合。但“左祖右社”保存下來了。唐長安城之皇城東有太廟（左祖），西有太社（右社）。

所謂鄴城體系也與禮制的變遷有關。自鄴城以來，都城南北軸綫是皇帝進行南郊禮的重要中軸綫，並通過此軸綫以儀仗行列往南郊祭園丘。楊寬先生也分析了中國都城規劃隨時代禮制變遷的三次重大變化。第一次是西漢，因中國傳統宗法祭禮以東向為大，故都城建置宮室坐西朝東。第二次變化是東漢以降宮城坐北朝南，這是適應加強皇權的祭禮。其時把皇帝祭天之禮作為每年舉行的重大典禮，規定在國都南郊舉行，這是使都城布局坐北朝南的一個原因，同

時，也是“爲了適應舉行盛大的元旦朝賀（即“元會儀”）皇帝儀式的需要”<sup>[6]</sup>。第三次變化是隋唐時期“以都城中北部的宮城爲主體的、對稱的中軸綫佈局，是適應規模越來越大的元旦大朝會的需要而設計的。”“唐代長安這種棋盤格式的中軸綫佈局的出現，就是統一王朝的權力達到高度集中的一種標誌”<sup>[7]</sup>。

在唐代，皇城正門朱雀門有朱雀大街，又稱天街，是唐都城儀禮的中軸綫，街寬147米，皇帝郊天儀仗在此條大道上展示祭禮的游行。如會昌五年，唐武宗郊廟祭祀後，登承天門大赦天下<sup>[8]</sup>。皇帝南郊歸來，入長安城南明德門，鼓吹，引駕至大明宮丹鳳門，亦有於丹鳳門上宣布大赦詔書。

## 2. 子城制度與州軍級城市——祭禮與正統化問題

1985年，郭湖生先生在《東方學報》（京都）發表《子城制度》一文，這是一個十分重要的創造。子城（內城）、羅城（外城）的名稱始見於晉南北朝史料，郭先生指出：“子城是一州的政治、財力、軍事的核心。在子城內，主要是州軍長官及僚佐吏員辦事的衙署和生活的廨舍以及儲藏物件的庫房。”“子城門稱州門或軍門，門上有鼓角樓，即譙樓，是一城的中心和最高點。”<sup>[9]</sup>唐代，每逢閏年，各州向中央之兵部職方司送呈圖經。P.2005爲《沙州都督府圖經》殘卷<sup>[10]</sup>，此卷表明當時沙州已有子城——羅城制度。如124—126行云：“一所殿：右在子城中，近城南門。據《西涼錄》，涼王李暠庚子年建造此殿以聽政，至今見在，州司以爲館。”說明沙州有子城，子城內有州司及客館。

根據《考工記》中城中置社的傳統。有“州社稷壇各一，高四尺，周回各廿四步，右在州城南六十步，春秋二時奠祭”，州學內的先師太師廟堂，也於春秋二時奠祭。說明州城內應有祭祀功能。

又如唐揚州城亦有“重城”（《太平廣記》卷二七三引《唐闕史》），即“子城”與“羅城”。1973—1974年，揚州考古發現“羅城務官”城磚，則揚州亦有子城（牙城）與羅城（外城）<sup>[11]</sup>。唐代有縣外市和軍鎮發展起來的新縣，這些新縣的設立，通過縣級社稷壇的禮制的整備，來實現“正統化”。Wechsler曾以大量的篇幅，論證了唐代禮儀即所謂玉帛之奠，對於政治生活中“合法化”（亦即正統化）的意義<sup>[12]</sup>。

### 3. 唐代賓禮與城市中的流寓蕃客

《大唐開元禮》之《賓禮》中，有“皇帝宴蕃國主”禮儀。其中略云：“所司迎引蕃主，至承天門外，通事舍人引之次”（凡蕃客出入升降皆掌客監引）。按承天門爲太極宮南門，金吾衛及羽林軍守衛於此。蕃主參與皇帝宴請，依嚴格禮儀由承天門入，這也從一個側面表明，唐代之所以建設九倍於明長安城的唐長安城，除了是反映了大唐的國力，同時也是盛唐時期“天可汗”體制下唐朝外交的需要，是唐代以禮樂文明結好亞洲諸國的一種體現。《賓禮》中又有“蕃主來朝以束帛迎勞”條，略謂：“使者宣制訖，蕃主進受幣（綵五匹爲一束，其蕃主答勞使，各以土物，其多少相準，不得過勞。幣勞於遠郊，其禮同，蕃主還贈於遠郊，亦如之，勞蕃使，即無束帛）。 ”

在《賓禮》的背後，實際上還以貢物交換賞賜的形式，進行着朝貢貿易。而入朝的蕃客，其中一部分人也因爲各種機緣而流寓中國，當日長安街西，就是一蕃客流寓之地。如向達先生研究所示，其時有“西市波斯邸”，又有“西市商胡”及“西市店忽有胡客來”<sup>[13]</sup>。長安街西地區，如皇城西面的布政坊、醴泉坊、普寧坊及西市西南的崇化坊等四處都有胡祆祠，說明街西的這些坊都有波斯人或粟特人出沒。

### 4. 禮令對城市工商的禁制

唐代亦“以禮入法”，亦以令式的形式推行禮制。如唐代的《禮部式》是禮部的法令規制，其中就有關於不同人等的服色限制。《全唐文》卷四四八，王涯《准敕詳度諸司制度條件奏》<sup>[14]</sup>：

今此附前件令式（按指《少府式》、《鹵簿令》等），參酌今時之宜……胥吏及商賈妻子，並不乘奚車及檐子。……胥吏商賈妻女老疾者，聽乘座車及葦輦車。

又云：

商人乘馬，前代所禁，近日得以恣其乘騎，雕鞍銀鐙，裝飾煥爛。從以童騎，聘以康莊，此最爲僭越，伏請切令禁斷。

《唐會要》卷三一《雜錄》云：“乾封二年二月，禁工商不得乘馬。”P.3813 號敦煌本《唐判集》第 11 道，告長安縣商胡史婆陀“騎士游童，轉金鞍而照日”，判文云：“奢之罪，《律》有明文，宜下長安，任彼科決。”

### 三、唐代城市史與唐令

#### 1. 唐《職員令》中所見的市制

“市制”一詞見於《長安志圖》卷上，略云：市制，四面皆市人居之。中爲二署，蓋治市之官府也。由此可知所謂市制包括三個要件：

1. 市，中爲二署，即市署。
2. 市署爲治市之官府，職員令中有市之官吏。
3. 市有四面，即市壁，居於四面而由市署管轄的人戶稱爲“市人”，有市籍，又稱“工商人戶”。

市署官員稱市令、市丞。《唐令拾遺補》《官品令第一》<sup>[15]</sup>：

〔從六品〕兩京市署令

〔正八品〕兩京市署丞

〔流外三品〕京及東都市，平準

《寺監職員令第三》：

兩京諸市署

令各一人（掌百族交易之事）。丞二人（爲之貳。兼掌監印、勾稽）。

錄事一人（掌受事發辰），府三人，史七人，典事二人，掌固一人。

《州縣鎮戍嶽瀆關津職員令第六》：

〔大都督府〕市令一人（掌市內交易，禁察非爲，通判市事）。丞一人（掌判市事）佐一人，史一人，帥一人（掌分行檢察。州縣市各令准此）。

〔中都督府〕市令一人，丞一人，佐一人，史二人，帥三人。

〔上州〕市令一人，丞一人，佐一人，帥三人。

〔中州〕市令一人，丞一人，佐一人，史二人，帥二人。

〔下州〕市令一人，佐一人，史一人，帥二人。

〔京兆河南太原諸縣〕市令一人（戶三千以上置市令一人，戶一萬以上置義倉督三人）佐一人，史一人，帥二人。

〔諸州上縣〕市令一人，佐一人，史一人，帥二人。

〔諸州中縣〕市令一人，佐一人，史一人，帥二人。

[諸州中下縣]市令一人，佐一人，史一人，帥二人（無市則闕）。

[諸州下縣]市令一人，史一人，帥二人（無市則闕）。

從“無市則闕”四字，可知在若干中下縣或下縣有不置市的情形。另外，由下縣情形得知一個最簡約的下縣市署，可以只包括市令一人，史一人，帥二人。帥的職責是檢查諸行。

以上諸項職員令中市令下所設之帥，在《唐會要》中作“師”。《唐會要》卷八六《市》有云：

（大中）五年八月，《州縣職員令》：大都督府市令一人，掌市內交易，禁察非爲，通判市事。丞一人，掌判市事，佐一人，史一人，師三人（掌分行檢查，州縣市各令準此。其月敕：中縣戶滿三千以上，置市令一人，史二人，其不滿三千戶以上者，並不得置市官。若要路須置，舊來交易繁者，聽依三千戶法置，仍申省，諸縣在州郭下，並置市官。又准戶部格式，其市吏、壁師之徒，聽於當州縣供官人市買。

《通典》卷四〇《職官》二十二，將職官分爲文武官與胥吏，胥吏又分爲“內職掌”與“外職掌”。“市令”和“市丞”屬於“外職掌”，應該也屬胥吏之類。而市令下的“帥”，在《唐會要》上述引文中作“師”。

敦煌 P.3559 (3)《從化鄉差科簿》有：

（64）（曹）大賓載卅一白丁，市壁師

（121）安胡數芬載卅一上柱國，市壁師

王永興先生舉《太平廣記》八神仙類引《仙傳拾遺》楊伯丑條，有“西市東壁南第三店”。指出：“隋唐時，市有東西南北四壁，沿壁有店有肆，分成若干行。一個師檢查一行或數行。因此，師又稱爲壁師或市壁師。稱爲師，應是在商業上有技能之人。市壁師，無品，非以體力服役者，應是職役，在胥吏之下”<sup>[16]</sup>。

日野開三郎先生對有關敕令有十分精到的解釋：簡言之，即是在外縣中、下縣、中下縣及中縣中不滿三千戶的悉廢除市署。而以此限以上的市署中，吏員止於三人，從縣市中完全廢除了市丞、佐、師，大中五年的改措，不外表明縣級市制的大後退<sup>[17]</sup>。而《冊府元龜》卷五〇四《邦計部·關市門》，又有大中七年的大的變動，有云“廢州縣市印”。日野先生指出，州縣城市存置而市

印廢止，尚不能確知其意義，但無疑是市制的後退。當然這種後退是流通經濟的大發展帶來的<sup>[18]</sup>。

當時城外市總稱為“草市”，草即非正式的意思。直到開元年間，城市邸店沿市的四壁配列，在市署登籍，即市籍，由市壁師統轄，大中五年及七年的改革，廢除了縣市市署與市壁師，廢除市吏<sup>[19]</sup>。這是變更了原來的國家對城中市的統治方式，而轉換為一種新的統制方式。

## 2. 市法之一——市場法

唐代有“市法”一語，見於《白氏六帖事類集》卷二四引《金部格》：“敕：松、當、悉、維、翼等州熟羌，每年十月已後，即來彭州互市易時，差上佐一人，於蠶崖關外，依市法致市場交易，勿令百姓與往還。”由此可推知，“市法”一詞可以有兩種涵義：市場交易之法與互市法。仁井田陞先生著、池田溫先生等訂補之《唐令拾遺補》，關於市及市場的令文，有如以下：

〔開七〕諸市以日午，擊鼓三百聲，而衆以會。日入前七刻，擊鉦三百聲，而衆以散。

〔開三〕〔開七〕〔開二五〕諸市每肆，立標題行名，依令，每月旬別，三等估。

〔唐〕平貨物為三等之直，十日為簿。

〔開七〕〔開二五〕諸官與私交關。以物為價者，准中估價，即懸平贓物者亦如之。

〔開七〕〔開二五〕諸官私斛斗、秤、度，每年八月，詣金部、太府寺平校，不在京者，詣所在州縣平校。並印署，然後聽用。

〔開七〕秤以格，斗以概。

〔開七〕〔開二五〕諸買賣奴婢、牛、馬、駝、騾、驢等，用本司本部公驗，以立券。

〔開七〕諸其造弓、矢、長刀，官為立樣，仍題工人姓名，然後聽鬻之。諸器物亦如之。

〔開七〕諸以偽濫之物交易者沒官。短狹不中量者還主。

〔開二五〕其行濫之物沒官，短狹之物還主。

〔開〕不得賒懸。（補）



〔開二五〕其商賈，准令，所在收稅。

關於“市司”在交易中的作用又見於《唐令拾遺補》《雜令第三十三》：

〔開二五〕諸公私以財物出舉者，任依私契，官不爲理。每月取利，不得過六分。積日雖多，不得過一倍。若官物及公廨，本利停訖，每計過五十日，不送盡者，餘本生利如初，不得更過一倍。家資盡者，役身折酬，役通取戶內男口，又不得迴利爲本……若違法積利，契外掣奪，及非出息之債者，官爲理。收質者，非對物主，不得輒賣。若計利過本不贖，聽告市司對賣，有剩還之。如負債者逃，保人代償。

則“市司”還有參與管理債務賠償的職能又有：

〔開二五〕諸出舉，兩情和同，私契取利過正條者，任人糾告。本及利物，並入糾人。

〔開二五〕諸諸王、公主及官人，不得遣親事、帳內、邑司、奴客、部曲等，在市肆興販，及於邸店沽賣出舉。其遣人於外處，賣買給家，非商利者，不在此例。

### 3. 市法之二——互市法

由於關禁與互市牽涉，因而也將一部分關禁之令文同時條列：

〔開二五〕諸蕃客往來，閱其裝重，入一關者，餘關不譏。

〔開二五〕諸錦、綾、羅、縠、紬、綿、絹、絲、布、犛牛尾、真珠、金、銀、鐵，並不得度西邊北邊諸關，及至緣邊諸州興易。

〔開二五〕諸外蕃與緣邊互市，皆令互市官司檢校。其市四面穿塹，及立籬院，遣人守門。市易之日卯後，各將貨物、畜產，俱赴市所，官司先與蕃人對定物價，然後交易。

又《唐令拾遺補》《雜令第三十三》<sup>[20]</sup>：

〔開二五〕諸官人緣使，諸色行人請賜訖，停行並卻徵，已發五百里外徵半，一千里外停徵。已造衣裳，聽兼納，東至高麗，南至真臘，西至波斯、吐蕃及堅昆都督，北至突厥、契丹、靺鞨，並爲入蕃，餘爲絕域。

唐代法律在地域上分爲中土、藩域、絕域。其法律待遇不同，波斯及粟特都屬藩域，其商客屬“藩客”，屬薩寶府或大首領管轄<sup>[21]</sup>，及居住、宗教信仰、經商都受到有關法律的保護。至於互市，則屬於官府行爲，也按嚴格的法制進行。

#### 4. 敕令中所見的“行”

《冊府元龜》卷五〇一《邦計部·錢幣門》貞元九年三月敕：

自今以後，有人交關用欠陌錢者。宜但令本行頭及居停主人（居停主人即邸店戶）、牙人等檢察送官。如有容隱，兼許賣物領錢人糾告。其行頭、主人、牙人，重加科罪。

“行頭”一語又見於唐賈公彥《周禮注疏·地官·肆長》條，有云：“此肆長謂一肆立一長，使之檢校一肆之事，若今行頭者也。”

楊寬先生指出：“行頭有統一本行商品價格和監督管理本行商人買賣的權力，又有對官府提供本行物資、代官府出賣有關物資以及代官府看驗有關物資、估定價格的責任。唐代於東西兩市設立市署，掌管市內交易，如管理各行商人使用的度量衡，要每十天制定各種商品的上、中、下三等價格，統一市上物價；管理奴婢、牛馬賣買公驗以立券的事，這一切都必須通過各行的行頭來管理和制定。”<sup>[22]</sup>

唐貞元九年（793），“行頭”（坐賈組合的首腦）、“居停主人”（邸店主）“牙人”（經紀人）三者一起，對城外來的客商所售貨物的收購，已具有行的壟斷優先權<sup>[23]</sup>。表明“行”保持商業特權、抑制競爭的職能已經出現。853年市制取消後，尤其是五代時期，這是商業行會正式形成的時期。行會正式形成的標誌，是城市行戶的貿易壟斷權已在詔令中得到反映。

後唐同光二年（924）敕令，對“諸色牙人”、“店主人”（邸店主）與客商交易的支付做了規定。官府規定“牙行人”對“客旅人”入城交易，“稱須依行店事例引致”。一方面實際上反映了五代時城內坐賈對收購客商入城交售的貨品有壟斷性優先權<sup>[24]</sup>。客商不能直接零售，須由牙行人介紹“引領百姓”（收貨人）收買。當這種獨佔性優先權與慣例矛盾時，官府不承認邸店、牙行和行肆坐賈的這種獨占。從官府對行戶的這種限制，說明“行”已由協助官府控制坊市、徵斂稅收的工具，進一步變成維護工商人戶共同利益的組織。

《五代會要》卷二六《市》：

周廣順二年十二月，開封府奏商賈及諸色人，訴稱被牙人店主，引領百姓，賒買財貨，違限不還。其亦有將物去後，便與牙人設計，公然隱沒。又莊宅牙人，亦多與有物業人通情，重疊將產宅立契典當，或虛指別

人產業，及浮造屋舍，僞稱祖父所置。更有卑幼骨肉，不問家長，衷私典賣……牙人錢主，通同蒙昧，致有爭訟。

按牙人，即買賣雙方的中介人，在五代時，這種中介經紀人或保證人逐漸形成一種專業的“行”即“牙行”。組織為牙行的牙人稱“牙行人”，且五代官還規定了《行店事例》，同上周廣順二年十二月條又有：

起今後欲乞明降指揮，應有諸色牙人店主人引致買賣，並須錢物交相分付。或還錢未足，祇仰牙行人店主明立期限，勒定文字，遞相委保。如數內有人前卻，及違限別無抵當，便仰連署契人，同力填還。如諸色牙行人內，有貧窮無信行者，恐已後誤累，即卻衆狀集出。如是客旅人自與人商量交易，其店主人、牙行人，並不得邀難遮佔，稱須依行店事例引致，如有此色人，亦加深罪。

#### 5. 敕令中所見“市人”及其被影占

如前已述，唐前期市人住任在市之四壁的工商人戶，因在市署登錄，故仍具有“市籍”。但唐初市籍已不同於漢代市籍的涵義。唐代一方面仍有將商賈登錄於市籍、罰市籍遠役、市籍家屬不得如鄉籍受田、農工不遷、工商異等之類的成法；另一方面，市籍屬於四民（良人）、農民允許負販為業、市籍出身立功者可受賞、市籍子弟可為州府貢士、避市籍遠役不判入獄，說明衰落中的唐市籍制，已不同於秦漢舊制<sup>[25]</sup>。

長安“市”之周圍多浮寄流寓，並有“客戶坊”。建中元年兩稅制確立，打破舊的戶籍變制格局“戶無主客，以見居為簿”，無市籍客籍工商亦登錄戶口，元和二年（807）劉禹錫筆下仍記有“市籍”，至大中七年（853）廢州縣市印時，由於市署取消，市籍制終結。此時，京城宦官掌握的神策軍影占“市人”，地方藩鎮軍閥亦利用商人。《文苑英華》卷四二八太和三年（829）敕文：

如聞近年以來，京城坊市及畿甸百姓等，多屬諸軍、諸使、諸司。占補之時，都無旨敕。差科之際，頓異編氓，或一丁有名，則一戶合免。則九世紀初坊市市人多有被“占補”之事，占即影占，補，即收補，則指授以官職。諸軍的占補，又如神策軍的占補<sup>[26]</sup>。諸使的占補，如節度使占補，《通鑑》卷二四二長慶二年（822）三月：“於是商賈、胥吏爭賂藩鎮，牒補列將。”

諸司的占補，如三司（度支、戶部、監鐵）的占補。《文苑英華》會昌二

年四月二十三日上尊號赦文：“度支、戶部、監鐵諸色所由、茶油（酒）鹽商人，準敕例條，免戶內差役。天下州縣豪宿之家，皆名屬倉場，鹽院以避徭役，或有違犯條法，州縣不敢追呼，以此富屋皆趨倖門。”又云：“自今已後，委本司條疏，應屬三司及茶鹽商人，各據所在場鹽（監）正額人名，牒報本貫州縣，准敕文處分。”唐武宗會昌五年（840），明文禁制對上述人戶妄有影占，《文苑英華》卷四二九《會昌五年正月三日南郊赦文》：

如有人戶違越妄托屬諸軍諸使，不準敕文影占收補者，並準前後敕文處分。諸使、諸軍、諸司人，在鄉村及坊市店舍經紀，準前後敕文，收與百姓一例差科，不得委有影占。

#### 四、後論：作為禮樂文明象徵的唐代城市 與“市法”對初級市場發育的制約

唐代文明是與當時的拜占庭文明、印度文明、波斯及阿拉伯文明異質的文明。也與西歐盎格魯撒克遜人、法蘭克人、日耳曼人的中世紀文明軌迹迥異。

在國際學術界，關於中國城市的理論很多，例如馬克斯·韋伯認為傳統中國是“家產制國家”。他說：“帝王的權力也通過軍事壟斷形式來表達正是亞洲軍事組織與西方軍事組織的基礎。在前一場合下，皇家的文官和軍官自始至終都是中心人物，而在西方這兩者原來都是不存在的。”西方城市是通過古代的結盟和中世紀的結盟這類兄弟會的建立而興起的。西方城市是自行裝備的防衛集團，而這一點，在中國又由於皇家軍隊的早已存在而不可能存在，因此中國無法出現西方那樣的城市<sup>[27]</sup>。又如魏特夫的東方專制主義論和白樂日的中國官僚制理論，仍然對海外中國城市研究理論有若隱若現的影響。再如牟特的中國城鄉連續體理論等等。這些都是從不同程度表現出以西方模式觀察中國城市歷史，而未能對中國歷史真相有登堂入室的瞭解。

以西方模式為中心來觀察中國城市史的另一種是形式主義傾向和過高估計發展水平。前者如施堅雅的大區及市場層級理論及六角形市場模型<sup>[28]</sup>，後者則如馬克·埃爾文的“城市革命”理論<sup>[29]</sup>。

但在亞洲，在中國和日本，也有對唐代城市史真正力圖進行“同情的瞭

解”的學者。而這種“同情的瞭解”首先是要瞭解中國文明、大唐文明的個性或特質。與城市史有關的，我們可以舉出“禮樂文明”與“律令體制”這兩個中華文明特有的範疇。在日本學者中，經過中田薰、仁井田陞諸先生幾代人的努力，最近在以池田溫先生為編纂代表的《唐令拾遺補》中結成了碩果，“律令制”研究是一種高度評價唐律令文化在東亞世界輻射力的有宏大氣魄的史觀。另一方面，在西嶋定生先生的關懷下，在池田溫先生、尾形勇先生推動下，金子修一、妹尾達彦、梅原郁、小島毅諸先生都在禮制、禮制與城市的關係的研究中作出了貢獻<sup>[30]</sup>。Wechsler<sup>[31]</sup>先生和麥大維先生也代表了在西方學者中的同類潮流。浜下武志先生近年通過與禮制相關的朝貢貿易體制等等的研究，進行了“亞洲的思考”。

現在，我們在“禮樂文明”和“律令體制”的背景下，來觀察唐代城市史研究，或許可以得到如下兩點認識：

第一，要從世界文明史和東亞世界文明史的背景，來看唐代都城兩京及各級城市對人類及東亞文明史的貢獻。唐初憑藉着“絲庫”的豐厚富藏，憑藉騎兵步兵在昆侖山世界高地的戰略優勢，憑藉着協調農業民族和草原民族、協調華夏與梵胡的禮樂文明，而建立了“天可汗”體制。而此時所建的比明長安城大九倍的唐長安城，可謂是7世紀人類文明中的一大奇迹。從鄴城體系發展而來的唐代京城、州城、縣城，都與禮制有關。因而唐代的城市史，可以說是大唐禮樂文明的一種象徵。

禮制研究是今後研究唐代城市史的一把重要鑰匙。其實陳寅恪先生早在《隋唐制度淵源略論稿》的《禮儀·附：都城建築》一節中，已經指出：“《周官·考工記·匠人》云：面朝背市……宮位於市之南。”“西漢首都宮市之位置與考工記匠人之文謂符合”，“是與隋唐首都之大興長安城其宮位於首都之北部，市則位於南部者適為相反。”在分析其形成原因中，指出原因之一是“實受北魏孝文營建之洛陽都城及東魏北齊之鄴都南城之影響”。“北魏洛陽城伊洛水旁乃市場繁盛之區，其所以置市於城南者，殆由伊洛水道運輸於當日之經濟政策及營造便利有關。”<sup>[32]</sup>

如前已述楊寬先生在大著《中國古代都城制度史研究》中，精闢地分析了“都城布局變化的原因及其與禮制的關係”。楊先生分析了三次大變化。作為禮

樂文明的象徵，唐代的京城、州軍級城、縣城，都表現出人類對生命、對自然、對土地、對水源、對資源、對生態的愛惜和尊敬，在社祭、風伯、雨師的祭祀外，馬祭和蠶祭表現了人類對動物的感激之情，這些高尚的情感對濫用自然資源的現代人在未來世紀中的生活留下了莫大的啓示。

唐代城市史中，城市規劃、城市取水、城市園林、城市管理、城市建築，都給後代人留下了值得借鑒的經驗。憑藉着大運河和水路網，憑藉着驛路商道，在各種貢納體制的支援和特殊商業民族（如粟特人和波斯人）所擔當的遠程貿易的支撐下，城市人口的供給得到保障，工商業也在嚴格的管制下有所發展。與京城、郡城、縣城等禮制城市並列，還有縣外市、草市、鎮市的發展，在這後一系列中，市場衝破國家管制而有了緩慢的發育，這就使我們有必要討論唐令中的“市法”對唐代市場發育的牽制。

第二，唐令中“市法”的意義。在中國學者中，研究前近代中國市場發育的一位十分傑出的學者是吳承明先生。在1985年《中國資本主義與國內市場》一書中，吳先生指出：早期的農業社會中的地方小市場，其實是產品與收入的交換，這種商業中往往不具備執行流通任務的職能商業資本<sup>[33]</sup>。唐代京城及郡縣城市中的市場，反映了消費機能大於生產機能。京城、郡邑、縣邑是政治中心和駐軍地。集中大量純消費人口。雖然這些市場也是商品流通中心，但主要是消費性的零售商業。這裏發生的往往是收入（希克斯稱之“歲入經濟”之“歲入”<sup>[34]</sup>，即地租收入、作為集中地租的賦稅收入，以俸祿形式落到官僚士兵手中）與產品的交換。是地租收入與使用價值的交換。

與此並存的是地方墟集、草市一類的地方小市場，即王建詩中所記“草市迎江貨”。這種市場是小生產者品種餘缺調劑的場所，是自然經濟的副產物。此外，還有帶有古代型色彩的遠程貿易。唐宋以前的遠程貿易，主要是珍奇寶貨等奢侈品貿易和上貢式的特產貿易，這種貿易販運的不是為市場而生產的產品，而主要是供上層統治者消費，這種貿易的實質是產品與收入（地租收入，集中地租再分配）的交換，往往不是商品之間的交換。而上層統治者的收入，歸根到底不外是地租轉化形態，因而基本上是封建土地所有制內部進行的。關於遠程貿易，馬克思曾指出古代中世紀有一種“商業民族”，指出：“財富表現為目的本身，這只是少數商業民族——轉運貿易的壟斷者——中纔有的情形，

這些商業民族生活在古代世界的縫隙中，正像猶太人在中世紀社會中的情形一樣。”<sup>[35]</sup>

總之，唐大中七年（853）市制取消以前郡縣城市市場及地方性小市場的商品經濟，是有限的城市市場表現出以收入吸收消費性產品的單向運動。在“歲入經濟”體制下，官商（官市及專賣），實行指令性價格，而官市其實是一種非市場體制，此時此刻，距離城鄉分業和工農分業尚有漫長而艱巨的歷程。而唐令中的“市法”正是產生於這樣的經濟背景下，同時這種“市法”也制約了這種初級市場（產品與收入的交換，餘缺調劑等）的進一步發育。哈羅德·J. 伯爾曼著《法律與革命——西方法律傳統的形成》一書中指出：“在最近數十年裏，美國社會學家越來越關注城市的歷史，這部分是馬克斯·韋伯論述城市的文字譯為英文的一個結果。”“可是，韋伯的影響並非無可挑剔。他未能糾正他的前輩們造成的涉及城市歷史的一些主要錯誤，並且，他的社會理論存在嚴重的缺陷，這些缺陷在其理論運用於研究城市共同體時尤其有害。”<sup>[36]</sup>伯爾曼指出：歐洲中世紀的世俗法中有商人法和城市法。“城市法律制度的首要特徵在於其共有性。城市法是一種密切聯合的、一體化的共同體的法律，該共同體通在實際上被稱作一個‘公社’（commune），共同體或明或暗是以一種契約（covenant）為根據的。許多城市和城鎮是依靠一種莊嚴的集體宣誓或一系列誓約而建立起來的，這些誓約是由全體公民為捍衛曾公開向他們宣讀的特許狀而做出的。在某種意義上，特許狀是一種社會契約。”

對比起來，如凍國棟先生在《唐代的商品經濟與經營管理》一書中所表明的，唐官府對國內工商業的管理往往是種種“限制”。如《唐會要》卷八六載唐中宗景龍元年（707）十一月敕：“兩京市諸行，自有正鋪者，不得於鋪前更造偏鋪，各聽用尋常一樣偏廂。”又如敦煌所出《唐散頒刑部格》規定：“私造違樣綾錦，勘當得實，先決杖一百。造意者三年，同造及挑紋客織，並居停主人，並（徒）二年半。”又如《唐雜律》說：“諸造器用之物及絹布之屬有行濫短狹而賣者，各杖六十。”《疏議》解釋說：“凡造器用之物，謂公私用，及絹、布、綾、綺之屬，‘行濫’謂器用之物不牢，不真。短狹，謂絹匹不足四十尺，布端不滿五十尺，幅闊不充一尺八寸之屬而賣，各杖六十。”<sup>[37]</sup>的確，官府除對私人工商諸多限制外，我們似乎不見官府對工商團體所授予的特許狀或各類



承認城市特許權的社會契約。

梅因在《古代法》一書中指出，全部歷史可以說是“從身份到契約”的演變。除了在《房山雲居寺石經題記》我們看到“行”戶組成“社”的例子外，在敦煌文書中保存大量私社的資料，使我們得以窺知中國歷史上一個相當令人驚異的現象。唐代以至明清，專制王朝詔敕中累有民間結社的禁令。我們似乎還沒有看見另一個時期的“社”的組織，像敦煌諸社這樣普遍地賦有私人性質、契約性質。一個專制的王朝體制是以高度嚴密的身份體制所支援的，而從身份到契約的轉變，是人類歷史上一種深刻的轉變。敦煌社文書中所表現的私人性質和契約性質，反映出唐宋變革中曾經出現而又悄然消逝的歷史現象，它顯露出中國歷史文化中一個被埋沒了的傳統<sup>[38]</sup>。而唐代的“行”未能與“社”相結合而發展出一個新的格局。

儘管唐代律令和格、式、敕令中的“市法”，制約了唐代初級市場的發育，但這些法制條文及有關法律事實，仍有待於我們作進一步切實的分析，並澄清流行的誤解。例如，池田溫先生在《中國古代物價初探》一文中指出：

市估按具體的各個‘行’來決定，由市的長官市令負責。評贖也由市令負責。……由於市估一般不公佈，所以不可能強制作為交易價格，除了官府的交易和評贖以外，市內一般的交易不受市估的制約。通觀關市令和有關的敕格等，完全沒有看到以市估限制一般交易的規定……表明政府權力沒有干預交易價格的意思……唐代人明確認為，私人之間交易價格只能由買賣雙方商定。永徽元年，韋思謙奏劾中書令褚遂良賤買中書譯語人土地時說：‘官市依估，私但兩和。’……歸納起來，就是一般的買賣價格是自由商定的。而每旬的市估則以這種自由價格（時價）為基礎製定，並成為官府一切交易和評贖的依據<sup>[39]</sup>。

這就有力澄清了“市估”是否限制一般交易的問題。又如，日野開三郎先生根據常見的唐五代敕令中關於“行”、“牙人”、“居停主人”的材料，分析出其時行會商人的商業獨佔權<sup>[40]</sup>，就是一個值得學習的範例。在開掘新材料的同時，對全部材料中隱藏的邏輯作更細微的分析工作，還有待於我們以更大的毅力動手去做。



注 釋

- [1] 張澤咸《唐代工商業》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
- [2] 賀業巨《考工記營國制度研究》，北京：中國建築工業出版社，1985年。參見錢玄《三禮通論》，南京師範大學出版社，1996年，155頁。
- [3] 郭湖生《中華古都——中國古代城市史論文集》，臺北：空間出版社，1997年。
- [4] 同上，138頁。
- [5] 同上，132頁。
- [6] 楊寬《中國古代都城制度史研究》，上海人民出版社，2003年，187頁。
- [7] 同上，192頁。
- [8] 《舊唐書》卷一八《武宗紀》。
- [9] 郭湖生前揭書，135—136頁。
- [10] 唐耕耦等《敦煌社會經濟文獻真迹釋錄》一，北京：書目文獻出版社，1986年。
- [11] 高明士《唐代東亞教育圈的形成——東亞世界形成史的一側面》，臺北，1984年，192—208頁。李廷先《唐代揚州史考》，南京：江蘇古籍出版社，1992年，338—343頁。
- [12] Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk. Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, Yale University Press, 1985.
- [13] 向達《唐代長安與西域文明》，北京：三聯書店，1979年，34—37頁。
- [14] 參看姜伯勤《王涯與中唐的禮與令》，見《中國古代社會研究——慶祝韓國磐先生八十華誕紀念論文集》，廈門大學出版社，1988年，7月。
- [15] 仁井田陞著、池田溫編纂代表：《唐令拾遺補》，東京大學出版會，1997年。
- [16] 王永興《敦煌經濟文書導論》，臺北：新文豐出版公司，1995年，219頁。
- [17] 日野開三郎《唐代邸店研究》，福岡：九州大學文學部東洋史研究室，1968年，351頁。
- [18] 同上，352頁。
- [19] 同上，361頁。
- [20] 《唐令拾遺補》，《雜令第三十三》。
- [21] 姜伯勤《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，北京：文物出版社，1994年，2頁。
- [22] 楊寬《中國古代都城制度史研究》，上海人民出版社，2003年，275頁。
- [23] 朱寰主編《亞歐封建社會經濟形態比較研究》，長春：東北師範大學出版社，1996年，324頁。以下引用本書引文均為姜伯勤執筆部分。
- [24] 同上，325頁，參見日野開三郎《唐宋時代商人組合“行”的再討論》，《產業經濟研究》第21卷第2號，福岡，1980年。
- [25] 姜伯勤《從判文看唐代市籍制的終結》，《歷史研究》1990年第3期。參見日野開三郎

《唐宋時代商人組合“行”的再討論》，《產業經濟研究》第21卷第2號，115、118頁。

[26] 唐長孺《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢大學出版社，1992年，448頁。

[27] 朱寰主編《亞歐封建經濟比較形態研究》，284頁。

[28] G. Willian Skinner, *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1977.

[29] Mark Evin, *The Patten of the Chinese Past*, Stanford University Press, 1973, P. 175

[30] 金子修一《唐後半期的郊廟親祭——唐代皇帝郊廟親祭之三》，《東洋史研究》第55卷第2號，1996年；妹尾達彦《唐長安城的禮儀空間——以皇帝儀禮的舞臺為中心》，《東洋文化》，1992年。

[31] Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk. Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*.

[32] 陳寅恪《隋唐制度淵源略論稿》，北京：中華書局，1977年，62、63、67頁。

[33] 吳承明《中國資本主義與國內市場》，北京：中國社會科學出版社，1985年，219頁。

[34] 約翰·希克斯《經濟史理論》，厲以平譯，北京：商務印書館，1987年，22頁（John Hicks, *A Theory of Economic History*. Oxford University, 1969）。

[35] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社，1980年，485—486頁。

[36] 哈羅德·J. 伯爾曼著《法律與革命——西方法律傳統的形成》，北京：中國大百科全書出版社，1993年，483頁（Harold J. Berman, *Law and Revolution*. Harvard University Press 1983）。

[37] 陳國棟《唐代的商品經濟與經營管理》，武漢大學出版社，1990年。

[38] 姜伯勤《敦煌社會文書導論》，臺北：新文豐出版公司，1992年，262頁。

[39] 池田溫《中國古代物價初探》，見《日本學者研究中國史論著選譯》第4卷，北京：中華書局，1992年，476—478頁。

[40] 日野開三郎《唐宋時代商人組合“行”的再討論》，《產業經濟研究》第21卷第2號，福岡，1980年。

## The History of the City in the Tang Dynasty and the Rites and Laws of Tang

Jiang Boqin

### Summary

From the angle of the relations between the history of the city and Rites and Laws, this article discusses city law in relation to the economy history of the Tang Dynasty. The

Wei, Jin, Sui, and Tang dynasties changed the traditional layout of the capital into a new construction pattern that located the Palace in the north part of the city, while the market was located in the south. The layout of the ancestral temple and the altar for the God of the Soil, however, still followed the ancient pattern, i.e. with the former located in the east (or the left side) and the later located in the west (or the right side) of the city. In the Tang dynasty, Zicheng (or Luocheng) was at the core of politics, finance and the military. The location of the altar in Zicheng showed the orthodoxy and legitimacy of the regime through sacrificial rites. The clothing and carriages of craftsmen and merchants were strictly regulated in the Rites system. In the Tang Dynasty, there were "Marketing Laws," under which merchants were subject to special household registrations and individual restrictions. The Marketing Law included laws for trade and exchange, and other regulations regarding time limits and appraisements. Trading with foreigners was an activity under the control of the government, and such markets were only allowed in big cities. Tang regulations concerning cities and towns reflect the fact that when consumption surpassed production, retail commerce in the cities appeared as the exchange between land-rent and products. The products of long-distance trading were not for sale in the market, but were reserved for the rulers. All of these show us not only the urban civilization but the unique features of the cities of the Tang Dynasty.

## 從可汗號到皇帝尊號

羅 新

甚麼是皇帝尊號？從秦始皇自稱皇帝以來，皇帝早就由某種名號變成了一種官職，雖然史料中常見以“稱尊號”代指稱帝（即擔任皇帝職務），但這種“尊號”與本文所說的皇帝尊號是不同的<sup>[1]</sup>。唐代以前，皇帝在世時除了本人姓名和“皇帝”職務，別無名號，死後乃有廟號與謚號。比如《隋書》卷一《高祖紀》的第一句話，是“高祖文皇帝姓楊氏，諱堅，弘農郡華陰人也”<sup>[2]</sup>。楊堅是姓名，高祖是廟號，文皇帝是謚號。而《舊唐書》卷八《玄宗紀》上的第一句話，是“玄宗至道大聖大明孝皇帝諱隆基”<sup>[3]</sup>。隆基是名，玄宗是廟號，至道大聖大明孝皇帝是謚號。表面上，除了玄宗的謚號比較繁複以外，隋、唐皇帝制度的形式並無不同。可是事實上，唐玄宗在世的時候，有過五次“上尊號”和“加尊號”的事情：先天二年（開元元年，713）十一月戊子，“上加尊號為開元神武皇帝”；開元二十七年（739）二月己巳，“加尊號開元聖文神武皇帝”；天寶元年（742）二月丁亥，“加尊號為開元天寶聖文神武皇帝”；天寶八載閏月丁卯，“上皇帝尊號為開元天寶聖文神武應道皇帝”；天寶十三載二月乙亥，“上尊號為開元天地大寶聖文神武孝德證道皇帝”；肅宗乾元元年（758），“肅宗與群臣奉上皇尊號曰太上至道聖皇帝”。<sup>[4]</sup>在第一次和第二次之間的開元十八年，“百僚及華州父老累表請上尊號內請加‘聖文’兩字”，玄宗沒有同意<sup>[5]</sup>。類似唐玄宗這樣，皇帝在任期間發生的所謂“上尊號”和“加尊號”，在皇帝稱謂前面附加制度化的修飾語的情況，兩漢至隋的皇帝制度中，是不存在的。這種制度化的修飾語，就是皇帝尊號。

皇帝尊號又稱皇帝徽號。唐宋尊號與徽號並用，無所區別。如柳宗元於唐憲宗元和十四年（819）上《禮部賀冊尊號表》，一邊說“陛下膺受尊號，率土

臣子慶抃無窮”，一邊說“唯有徽號，是彰中興，所以上探天心，下極人欲”。<sup>[6]</sup>元代以後，尊號多施之於皇帝，徽號多施之於母后，不過也經常混用，難作嚴格分別。尊號或徽號，強調的都是陸贄所說的“美名”，只不過這種美名已經制度化了，成為皇帝制度的一部分。

《舊唐書》卷一三九《陸贄傳》記陸贄答唐德宗問尊號之言曰：“尊號之興，本非古制。行於安泰之日，已累謙冲；襲乎喪亂之時，尤傷事體。……不可近從末議，重益美名。”<sup>[7]</sup>胡三省說：“上尊號，事始於開元元年。”<sup>[8]</sup>胡三省所指的就是前面提到的唐玄宗先天二年（713，十二月改元開元）十一月戊子，“上加尊號為開元神武皇帝”。顯然胡三省把唐玄宗這一次“加尊號”看作皇帝尊號制度的開端。可是陸贄認為尊號制度的起源要早得多，“古之人君稱號，或稱皇、稱帝，或稱王，但一字而已；至暴秦，乃兼皇帝二字，後代因之，及昏僻之君，乃有聖劉、天元之號”<sup>[9]</sup>。聖劉指西漢哀帝建平二年（前6）“號曰陳聖劉太平皇帝”<sup>[10]</sup>；天元指北周宣帝於大象元年（579）“自稱天元皇帝”<sup>[11]</sup>。漢哀帝改號，周宣帝稱天元皇帝，無疑都是反傳統行為，雖然文化背景各不相同，但都被後來人否定，被視為離奇怪異之舉，沒有後繼者。而唐代大多數皇帝都採行皇帝尊號，儼然奉為故事和傳統。可以說，皇帝加尊號，是從唐代開始的。當然，正如本文將要論述的，唐代皇帝加尊號，始於唐高宗，盛於武則天，由唐玄宗確立並制度化，進而形成皇帝制度的新傳統。制度化的皇帝尊號，是唐代政治文化的創造性發展，影響後世既深且遠。

制度化的皇帝尊號為甚麼出現在唐代呢？我認為，唐代皇帝尊號的制度淵源，在於北亞草原部族、特別是突厥族的可汗號制度。唐代發端的皇帝尊號制度，正是突厥等北方民族政治文化強烈影響下的產物，是唐代政治文化深受外來文化影響的又一個證據。

甚麼是可汗號？從柔然社崙稱丘豆伐可汗開始，柔然、高車、突厥、吐谷渾、鐵勒諸部等等北亞民族所建立的汗國，其政治首領皆稱可汗，可汗在任期間，其可汗稱謂前面，都各有一個修飾性名號，這個名號就是可汗號。比如，丘豆伐是社崙的可汗號，沙鉢略是攝圖的可汗號<sup>[12]</sup>。我在《可汗號之性質》一文中已經論證過，早期社會的政治組織，是從名號的分化展開其制度形式的，名號分化為官職與官號，官號與官職相依相伴，而可汗號是官號的最高形

態，每個可汗都有可汗號，二者不可分離。這是早期社會的政治體（polity）共有的特徵，而在古代北亞遊牧社會的政治體中，表現得尤為突出，因此我把可汗號看作北亞草原部族政治文化傳統的一個重要方面。在此傳統之下，每一個新任可汗經過就職儀式，都會獲得一個專門為他準備的可汗號。可汗號用以表彰可汗特有的品德與能力，因此每一個可汗都有只屬於他個人的可汗號。雖然後任可汗也可能採用曾經使用過的可汗號，但這是個別的和偶然的行為，理論上可汗號是不能繼承的，可汗號本質上就是為了使擔任可汗的人具備全新的身份，這種身份既是至高無上的，又是惟一的和獨特的<sup>[13]</sup>。

歷史上，由於漢族中原王朝及其優勢文明的存在，北亞草原部族的發育與進化，不可能避開這一無比強大的文化與政治力量的持續作用，而使北亞部族融合與發展的歷史方向，受到某種命定意味的影響。一波又一波的草原部族進入長城以南的農耕地區，經歷種種歷史運動，最終失去部族面貌，而獲得與農耕地區居民毫無分別的身份（Identity），此乃中國歷史的特徵之一，可謂老生常談。但是，問題還存在着另外一面。在中原王朝的政治和文化持續而強烈地作用於北亞部族時，北亞部族的政治文化傳統，也會在適當的時候，由於某種機緣，而反方向地作用於中原王朝，使中原王朝的政治文化受到影響，由此生發出新的因素，進而形成新的傳統。就本文所討論的可汗號問題而言，我認為，唐代開始的所謂皇帝尊號的制度形式，其歷史淵源，就是北亞部族特別是突厥族的可汗號傳統。試論證如次。

朱熹說：“尊號始於唐德宗，後來只管循襲。”<sup>[14]</sup>據前引胡三省語，早在唐玄宗時，已屢次加上尊號，唐德宗不過因循故事，連唐玄宗也不是創始人。封演《封氏聞見記》卷四“尊號”條：“秦漢已來，天子但稱皇帝，無別徽號。……則天以女主臨朝，苟順臣子一時之請，受尊崇之號，自後因為故事。”<sup>[15]</sup>封演把皇帝加尊號的起始時間上推到武則天時期，無疑是有充分理由的。武則天在“革唐命”稱帝之前，就已經由皇太后的身份“加尊號曰聖母神皇”<sup>[16]</sup>，稱帝後立即“加尊號曰聖神皇帝”<sup>[17]</sup>，此後又連續加上尊號“金輪聖神皇帝”、“越古金輪聖神皇帝”、“慈氏越古金輪聖神皇帝”、“天冊金輪聖神皇帝”。<sup>[18]</sup>到神龍元年（705）唐中宗逼武則天傳位後，還“上尊號曰則天大聖皇帝”<sup>[19]</sup>。雖然武則天臨死時“令去帝號”，改為“則天大聖皇后”，但她的確開創了在位

期間一再加上尊號的傳統，對唐代皇帝尊號制度的形成起到了決定性的作用。在她之後，唐中宗先“加皇帝尊號曰應天，皇后尊號曰順天”，又“上皇帝尊號曰應天神龍，皇后尊號曰順天翊聖”。<sup>[20]</sup>唐睿宗雖然沒有加尊號，但在位短暫，唐玄宗即位後，立即恢復了加尊號的傳統，並且經他多次加上尊號的實踐之後，皇帝尊號制度便被後來者視為不可置疑的傳統與故事了。宋敏求編《唐大詔令集》，其帝王部列有“尊號批答”、“尊號冊文”和“冊尊號赦”等幾個門類<sup>[21]</sup>。可見加上尊號是唐代皇帝政治生活中相當重要的一個方面。

可是，在史事中對皇帝尊號循流窮源，就還要繼續向前追尋。唐高宗上元元年（674），有一個重新確定祖宗謚號的“追尊”事件：“秋八月壬辰，追尊宣簡公為宣皇帝，懿王為光皇帝，太祖武皇帝為高祖神堯皇帝，太宗文皇帝為文武聖皇帝，太穆皇后為太穆神皇后，文德皇后為文德聖皇后。”<sup>[22]</sup>這在皇帝制度的歷史上是一個重要變化，歷來簡潔的皇帝謚號就此變得十分繁複。後來高宗謚曰“天皇大帝”，應當是由武則天決定的。不過，在武則天之後，中宗謚曰“孝和皇帝”，頗有復古的意味。不久，在玄宗主持下，睿宗謚曰“大聖貞皇帝”，又回到高宗和武則天的老路上了。事實上唐玄宗走得更遠，天寶十三載（754）二月甲戌，玄宗也重新給歷代祖宗尊上謚號：“上高祖謚曰神堯大聖大光孝皇帝，太宗謚曰太宗文武大聖大廣孝皇帝，高宗謚曰高宗天皇大聖大弘孝皇帝，中宗謚曰中宗太和大聖大昭孝皇帝，睿宗謚曰睿宗玄真大聖大興孝皇帝。”<sup>[23]</sup>這是使後來皇帝謚號變得繁複冗長的關鍵步驟。唐玄宗為甚麼要這麼做呢？原來，他是為了先予後取。就在追尊祖宗的第二天，他給自己加上了更加輝煌的“開元天地大寶聖文神武孝德證道皇帝”的尊號。從《唐大詔令集》所載玄宗答蔣欽緒等上尊號表及答裴光庭等上尊號三表，可知他對自用“聖文”二字感到不合適，因為太宗睿宗的謚號里已經用了這兩個字<sup>[24]</sup>。可見追尊祖宗，不惜改變古制，其實只是為自己道地。和唐玄宗一樣，唐高宗追尊祖宗，也是要先予後取。就在追尊的同一天，他給自己和皇后武氏改變了稱號：“皇帝稱天皇，皇后稱天后。”雖然改變稱號與後來的皇帝加尊號究有不同，但這一改動從性質上看是為了提高高宗夫婦的名望地位，與後來皇帝所加尊號實際上同一軌轍，因此可以說，唐代皇帝加尊號，實以唐高宗改稱天皇為最早。



唐高宗尊為皇帝，天下已無人可與抗禮，為甚麼還要改稱“天皇”而畫蛇添足呢？這次“改稱”，對高宗意義不大，受益的人是武則天。武則天雖然早在永徽六年（655）立為皇后，並且在顯慶四年（659）逼逐長孫無忌，“自是政歸中宮”<sup>[25]</sup>，“權與人主侔矣”<sup>[26]</sup>，但她畢竟只是皇后，她的權力來自高宗，是臨時的和非制度性的，所以得不到制度的保障。麟德元年（664）殺上官儀之後，“上每視朝，天后垂簾於御座後，政事大小皆預聞之，內外稱為‘二聖’”<sup>[27]</sup>。武則天這時已經在行使皇權，與皇帝無異。可是其權位的臨時性和非制度性的性質，並沒有改變。從理論上說，一旦高宗去世，長君即位，武則天就自動失去對皇權的佔有。因此，她必須發動某種制度變革，給自己佔有皇權尋求制度保障。上元元年八月的追尊祖宗和改稱天皇、天后，就是這一意圖的體現。不把祖宗提拔上去，高宗夫婦就不好給自己加上“天”這樣的神聖美名；不把高宗推為“天皇”，武后自己的“天后”就沒有着落。天后既是裝飾性美稱，又是超越和凌駕歷代皇后的新的職位，在這個新的稱號下，武后獲得了超越皇后職位的地位和權力，為進一步控制皇權準備了制度的基礎。《資治通鑑》記上元元年這次變革，有“皇帝稱天皇，皇后稱天后，以避先帝、先后之稱”<sup>[28]</sup>，似是唐高宗的詔冊原文。胡三省注曰：“實欲自尊，而以避先帝、先后之稱為言，武后之意也。”<sup>[29]</sup>可謂得其確解。高宗死後，中宗即位，武則天的權力絲毫不損，還給自己加上超越於皇帝職位的“聖母神皇”的尊號，就因為她獲得“天后”稱號已經很多年了，她的權力早已獲得制度的保障。

改變皇帝稱號，畢竟是怪異不經之舉。雖然唐高宗不憚於“自我作古”<sup>[30]</sup>，武后更是“曠世怪傑”<sup>[31]</sup>，但如此重大的制度變革，必定有現實依據。天后之稱，自然是順應天皇而來，我認為天皇是從“天可汗”而來。自從唐太宗貞觀四年（630）四月“西北諸蕃咸請上尊號為天可汗”並得到太宗允可後<sup>[32]</sup>，歷代唐天子一直被“西北諸蕃”稱為天可汗<sup>[33]</sup>，而且唐王朝“降璽書賜西域北荒君長，皆稱為皇帝天可汗”<sup>[34]</sup>。唐高宗當然也是天可汗，在與“西域北荒君長”的會見儀典和文書往來中，高宗本人既被呼為天可汗，也自稱天可汗。可汗“猶言皇帝”<sup>[35]</sup>，天可汗，不就是天皇帝嗎？北族傳統中，天可汗與天皇帝本無區別。直到耶律阿保機稱帝，“國人呼之‘天皇王’”<sup>[36]</sup>；其子耶律德光稱帝前，先“立為天皇王”<sup>[37]</sup>。天皇王應當就是天可汗的漢譯。劉

義棠認為天可汗即 Tängri Qaghan 一詞之意譯，突厥與回紇之登里可汗者，即天可汗<sup>[38]</sup>。武則天發動的“改稱”變革，既得到可汗號傳統的靈感啓示，又直接借用“天可汗”稱呼而轉為“天皇”，皇帝尊號制度即濫觴於此。

對於唐太宗接受天可汗稱呼，范祖禹批評道：“太宗以萬乘之主，而兼為夷狄之君，不耻其名，而受其倭，事不師古，不足為後世法也。”<sup>[39]</sup>他的批評是否可取暫置不論，但他把接受天可汗稱呼視為重要事件，可以說是對唐代政治文化變化的一種洞察。但李淵、李世民父子接受可汗稱號不始於貞觀四年。陳寅恪先生在《論唐高祖稱臣於突厥事》一文中，考證李淵起兵之初，曾稱臣於突厥始畢可汗，並接受可汗封號，只是“唐高祖所受突厥封號究為何名，史家久已隱諱不傳”，但比較李仲文被封為“南面可汗”，劉武周被封為定楊可汗，梁師都被封為大度毗伽可汗，李子和被封為平楊可汗，則“高祖所受封號亦當相與類似，可無疑也”。<sup>[40]</sup>《通典》載隋末突厥始畢可汗乘亂而起，稱霸東亞，“中國人歸之者甚衆，又更強盛，勢陵中夏。迎蕭皇后，置於定襄。薛舉、竇建德、王充、劉武周、梁師都、李軌、高開道之徒，雖僭尊號，俱北面稱臣，受其可汗之號。東自契丹，西盡吐谷渾、高昌諸國，皆臣之。控弦百萬，戎狄之盛，近代未之有也”<sup>[41]</sup>。李淵也是稱臣並接受可汗封號者之一。李仲文、劉武周等既臣服突厥，突厥乃封以可汗，可汗必有可汗號，南面、定楊、大度毗伽等等，都是可汗號。只是李淵所受的可汗號，為史臣所遮掩，已無從考知。李世民自稱與突厥有“香火之情”<sup>[42]</sup>，陳寅恪先生感嘆“是太宗雖為中國人，亦同時為突厥人矣”<sup>[43]</sup>。加拿大學者陳三平（Sanping Chen）研究唐代皇權繼承問題時，也強調了李唐皇室的北族文化背景<sup>[44]</sup>。由此可見，當貞觀四年唐王朝與突厥的政治關係發生顛覆性變化時，唐太宗欣然接受“天可汗”的稱呼，是有深刻的歷史緣由的。天可汗與此前李淵所接受的突厥可汗之間最大的差別，一定是反映在可汗號上。李淵的可汗號雖無可考，想來與南面、定楊、大度毗伽（解事）等大致相倣，足以體現與突厥關係中始畢為君李淵為臣的性質。而現在天可汗的可汗號，則體現了唐與突厥全新的政治關係。

更早被突厥尊為可汗的中原王朝皇帝，是隋文帝楊堅。《隋書》載啓民可汗上隋文帝及隋煬帝表文兩件，上文帝表直稱“大隋聖人莫緣可汗”，上煬帝表提到“已前聖人先帝莫緣可汗存在之日”。<sup>[45]</sup>皆以莫緣可汗稱文帝，顯然是

尊文帝爲可汗，其可汗號就是莫緣。莫緣可能是突厥得自柔然的官號<sup>[46]</sup>，谷霽光猜測莫緣即莫何、莫賀之別譯<sup>[47]</sup>，此處用作可汗號，其爲美稱，自不待言。根據陳三平的研究，莫賀、莫何、莫賀弗，從語源（Etymology）上看應當來自古伊朗語的 Bagapuhr，原意爲“神之子”（son of God），與興起於姬周的“天子”實有共同的遠源，當然這個詞彙傳入草原以後經歷了貶值（devaluation）過程，常常被用作部落酋長的官名<sup>[48]</sup>。如果這一研究可信，那麼莫何作爲名號分化而爲官號與官職以後，官職雖然貶值了，官號卻保留了早期的某些意義。隋文帝、隋煬帝對啓民上表中的莫緣可汗受之泰然，不是曾經正式接受過這一稱號，就是默許了突厥一方的如此稱呼。谷霽光認爲隋唐兩代天子皆對突厥稱可汗，從而把隋唐國家定性爲“二元性帝國”<sup>[49]</sup>。從柔然侵逼北魏，到突厥凌駕東魏、北齊與西魏、北周，中原政權對柔然和突厥的可汗號制度已經相當瞭解了。從這個意義上說，北周宣帝自稱天元皇帝，並先後給阿史那氏皇太后上尊號爲“天元皇太后”和“天元上皇太后”，就是以倣行突厥可汗號和官號的方式，來向突厥表達和解和改善關係的意向<sup>[50]</sup>。

因此，北朝後期到隋唐之際，由於突厥汗國與中原政權間複雜多變的關係，兩者間密切的政治接觸帶來了文化交流。對可汗號制度的瞭解，對突厥所給予的可汗號的接受，使隋唐政治文化受到明顯的和持續的突厥影響。事實上，基於對突厥可汗號制度的瞭解，隋唐朝廷也以向突厥封授可汗號的方式體現王朝意志。比如：隋文帝拜染干（突利可汗）爲意利珍豆啓民可汗<sup>[51]</sup>，隋煬帝賜內降的西突厥處羅可汗爲曷薩那可汗<sup>[52]</sup>，唐高宗賜西突厥阿史那彌射爲興昔亡可汗，阿史那步真爲繼往絕可汗<sup>[53]</sup>，武則天賜步真之子斛瑟羅襲封繼往絕可汗，尋改封竭忠事主可汗<sup>[54]</sup>，又賜突厥默啜爲遷善可汗、立功報國可汗<sup>[55]</sup>，唐玄宗冊立突騎施別種蘇祿爲忠順可汗<sup>[56]</sup>，等等。隋唐朝廷向突厥賜予體現王朝意志的可汗號，反映中原王朝對於突厥政治文化中可汗職位與可汗號不可分割的聯繫，不僅瞭解，並且還能夠主動加以利用<sup>[57]</sup>。

皇帝尊號就是在這樣的政治文化背景下出現的。只有當唐代朝野人士對天可汗稱號及相關的可汗號傳統基本接受的情況下，唐高宗改稱天皇一事纔有條件實現；只有當武則天需要改革以尋求在制度上保障自己權位的時候，唐高宗改稱天皇一事纔有可能發生。武則天的政治需要，與突厥政治文化對隋唐的持

續影響，這兩個歷史條件的結合，使唐高宗改稱天皇、武后因而改稱天后變成了事實。武則天“革唐命”之後，故技重施，多次加上尊號，無非是爲了進一步樹立權威，以震懾現實的和潛在的政治對手。中宗重定後，兩次加上尊號，與韋后欲“做武曌之前例行事”<sup>[58]</sup>，關係甚大。因此可以說，武則天和韋后時期發生的多次加尊號事件，都有其現實的政治背景，都是爲了滿足迫切的政治需求。而中宗給相王李旦“加號安國相王”，給太平公主“加號鎮國太平公主”，也反映了突厥官號傳統對唐朝政治制度的直接影響<sup>[59]</sup>。睿宗似乎對加尊號這一套做法沒有甚麼興趣，如果隨後的玄宗也如睿宗一樣，那麼很可能皇帝加尊號的傳統就此中斷，並成爲後人指斥武則天的又一理由。然而玄宗對他祖母的政治方略相當尊崇，對她加尊號的做法也效之不疑<sup>[60]</sup>。唐玄宗之後，皇帝加尊號已經屬於唐代宮廷政治的故事與制度，並影響及於後世。

封演批評皇帝尊號“允文允武，乃聖乃神，皇王盛稱，莫或逾此。既以爲祖父之稱，又以爲子孫之號，雖顛之倒之，時有變易，曷曾離此？數代之後，將無所迴避”<sup>[61]</sup>。這道理不難明白，但爲甚麼皇帝尊號傳統能長久維持呢？從根本上說，是皇帝制度下的君臣關係決定的。在觀念上和制度上，君主愈尊，則臣下批評的鋒芒就愈不可能觸及使皇帝顯得尊崇的那些制度和傳統。否定這一制度和傳統的力量，只可能來自個別頭腦清醒的皇帝。清康熙六十年（1721）三月乙丑，群臣上疏，鑒於康熙“以七十歲壽考之聖人，爲六十年太平之天子”，建議上尊號“聖神文物欽明浚哲大孝弘仁體元壽世至聖皇帝”。康熙回答：“從來所上尊號，不過將字面上下轉換。乃歷代相沿陋習，特以欺誑不學之人主，以爲尊稱，其實何尊之有？當時爲臣下者，勸請舉行，以致後人譏議，往往有之。……這所奏慶賀，無益，不准行。”<sup>[62]</sup>康熙諷刺歷代尊號“不過將字面上下轉換”，與封演所謂“顛之倒之”，意思一樣。但康熙批評臣下，卻趕不上封演批評皇帝。因爲尊號傳統的長盛不衰，決定於皇帝制度下的君臣關係，無論是從起源還是從發展看，尊號傳統得以維持的動力都來自皇權。

王國維在《通敦跋》一文中，據西周金文中周穆王生前即稱穆王，聯繫相關事例，提出，“周初諸王，若文、武、成、康、昭、穆，皆號而非謚也”，這些號都是“美名”，可見“周初天子諸侯爵上或冠以美名，如唐宋諸帝之有尊

號矣”。<sup>[63]</sup>王國維討論的正是與可汗號傳統同一源流的周代王號和官號問題，他敏銳地聯想到了“唐宋諸帝之有尊號”，這真是深具天才的聯想。從周代謚號制度興起，經歷了謚號與官號並存混用時代，到戰國中期謚號已經全面取代官號。也就是說，隨着華夏社會及政治的發展，從官號中分化出來的謚號，慢慢取代了王號與官號，這個過程與集權政治的成長與定型，有着正相關的關係<sup>[64]</sup>。所以，從漢代到唐初，並不存在皇帝號（即皇帝尊號）。可是，到唐代卻又出現了類似周代王號的皇帝尊號，從華夏中央集權政治制度的內部邏輯，找不到合理答案的。正如本文所揭示的，答案來自中原政治體與文化體的外部。

探尋尊號制度的起始，我們不能不重視突厥文化對唐代政治的滲透和影響。從進化論的觀點看，可汗號與官號制度，本來是淺化與後進的北亞部族政治文化的古老傳統，隨着其政治體發展階段的提高和政治文化的成熟，這種服務於早期政治組織的制度形式，理應向秦漢魏晉的中國制度靠近。可是歷史進程的複雜性與多樣性，就這樣表現於唐代皇帝尊號制度的形成與延續。在突厥等北方部族與隋唐的關係上，我們看到了交互影響，然而，並不是所有的影響都綫性地指向歷史進步。

## 注 釋

[1] 關於中國古代的皇帝號，可參看甘懷真《中國古代皇帝號與日本天皇號》（刊氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：喜瑪拉雅基金會，2003年，457—485頁），他認為“皇帝”一詞本身就是個“尊號”，有一個從秦始皇政權的專有稱謂轉換為與“天子”並列的普通稱謂的過程，而這與漢代學者的語言闡釋密切相關。

[2] 《隋書》卷一《高祖紀》，北京：中華書局，1973年，1頁。

[3] 《舊唐書》卷八《玄宗紀》上，北京：中華書局，1975年，165頁。

[4] 《舊唐書》卷八《玄宗紀》上、卷九《玄宗紀》下，171頁、210頁、215頁、223頁、227頁、235頁。

[5] 《舊唐書》卷八《玄宗紀》上，196頁。

[6] 柳宗元《柳河東集》卷三七，上海人民出版社，1974年，579頁。

[7] 《舊唐書》卷一三九《陸贄傳》，3792頁。

[8] 《資治通鑑》卷二二九胡注，北京：中華書局，1956年，7389頁。

- [9] 《舊唐書》卷一三九《陸贄傳》，3792 頁。
- [10] 《漢書》卷一一《哀帝紀》，北京：中華書局，1962 年，340 頁。
- [11] 《周書》卷七《宣帝紀》，北京：中華書局，1971 年，119 頁。
- [12] 《隋書》卷八四《北狄·突厥傳》錄了沙鉢略與隋文帝的往來書信，沙鉢略信中自稱“伊利俱盧設莫何始波羅可汗”，隋文帝復信中稱對方為“伊利俱盧設莫何沙鉢略可汗”，可見始波羅即沙鉢略之異寫，也是可汗號全稱的省寫。見《隋書》，1868 頁。《通典》卷一九七：“其勇健者謂之始波羅。”北京：中華書局，1988 年，5402 頁。沙鉢略即始波羅同音異譯，又譯作沙鉢羅，車鼻可汗時期有沙鉢羅特勤，西突厥有沙鉢羅咥利失可汗，皆以勇健為美稱。
- [13] 羅新《可汗號之性質》，待刊稿。
- [14] 黎靖德（編）《朱子語類》卷三九，北京：中華書局，1986 年，1017 頁。
- [15] 封演《封氏聞見記》卷四，見趙貞信《封氏聞見記校注》，北京：中華書局，1958 年，23 頁。
- [16] 《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》，119 頁。
- [17] 同上，121 頁。
- [18] 同上，123—124 頁。
- [19] 同上，132 頁。
- [20] 《舊唐書》卷七《中宗本紀》，141 頁、145 頁。
- [21] 宋敏求（編）《唐大詔令集》卷六至卷十，北京：商務印書館，1959 年，36—65 頁。
- [22] 《舊唐書》卷五《高宗本紀》下，99 頁。
- [23] 《舊唐書》卷九《玄宗本紀》下，228 頁。
- [24] 《唐大詔令集》卷六，37 頁。
- [25] 《資治通鑑》卷二〇〇，6317 頁。
- [26] 同上，6322 頁。
- [27] 《舊唐書》卷五《高宗本紀》下，100 頁。
- [28] 《資治通鑑》卷二〇二，6372 頁。
- [29] 同上，6372 頁。
- [30] 《舊唐書》卷五《高宗本紀》下，109 頁。
- [31] 陳寅恪《唐代政治史述論稿》，上海古籍出版社，1982 年，60 頁。
- [32] 《舊唐書》卷三《太宗本紀》下，39 頁。關於唐太宗接受天可汗稱號的時間，請參看朱振宏《唐代“皇帝·天可汗”釋義》，《漢學研究》第 21 卷第 1 期，2003 年，413—433 頁。
- [33] 羅香林《唐代天可汗制度考》，《新亞學報》，1955 年，第 1 卷第 1 期，後收入羅香林《唐代文化史》，臺北：臺灣商務印書館，1955 年，54—87 頁。對羅香林此文的批評，請參看章群

《唐代蕃將研究》，臺北：聯經出版公司，1986年，341—366頁。

[34] 王溥《唐會要》卷七三，北京：中華書局，1955年，1312頁。

[35] 《通典》卷一九四，5301頁。

[36] 葉隆禮《契丹國志》卷一，上海古籍出版社，1985年，2頁。

[37] 同上，11頁。

[38] 劉義棠《天可汗探原》，收入劉義棠《中國西域研究》，臺北：正中書局，1997年，71—109頁。

[39] 范祖禹《唐鑒》卷二，上海古籍出版社影印宋刻本，1984年，33頁。

[40] 陳寅恪《寒柳堂集》，上海古籍出版社，1980年，97—108頁。有學者（如李樹桐先生）對陳先生的論點提出反駁，不認可唐高祖曾經稱臣於突厥。本文仍然贊成陳先生的意見。請參看王榮全《有關唐高祖稱臣於突厥的幾個問題》，載史念海主編《唐史論叢》第7輯，西安：陝西師範大學出版社，1998年，224—237頁。

[41] 《通典》卷一九七，5407頁。

[42] 《舊唐書》卷一九四上《突厥傳》上，5156頁。

[43] 陳寅恪《寒柳堂集》，108頁。

[44] Sanping Chen, Succession Struggle and the Ethnic Identity of the Tang Imperial House, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, VI, 1996, pp. 379-405.

[45] 《隋書》卷八四《北狄·突厥傳》，1873—1874頁。

[46] 吳玉貴《突厥汗國與隋唐政治關係史》，北京：中國社會科學出版社，1998年，148—150頁。

[47] 谷霽光《唐代“皇帝天可汗”溯源後記》，收入谷霽光《史林漫拾》，福州：福建人民出版社，1982年，123—125頁。

[48] Sanping Chen, Son of Heaven and Son of God: Interactions among Ancient Asiatic Cultures regarding Sacral Kingship and Theophoric Names, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 12-3, 2002, pp. 289-325.

[49] 谷霽光《唐代“皇帝天可汗”溯源》，收入谷霽光《史林漫拾》，116—122頁。

[50] 吳玉貴《突厥汗國與隋唐政治關係史》，91頁。

[51] 《隋書》卷八四《北狄·突厥傳》，1872頁。

[52] 同上，1879頁。

[53] 《通典》卷一九九，5460頁。

[54] 同上，5461頁。

[55] 《通典》卷一九八，5435頁。

- [56] 《通典》卷一九九，5463 頁。
- [57] 唐朝廷賜予回紇等部族可汗號，更是舉不勝舉，此處從略。
- [58] 陳寅恪《唐代政治史述論稿》，63 頁。
- [59] 《舊唐書》卷七《中宗本紀》，136 頁。
- [60] 當然，玄宗即位不久就加尊號，也許同樣有現實政治利益的考慮，因為他逼睿宗傳位，權力基礎還是不很牢固。
- [61] 封演《封氏聞見記》卷四，見趙貞信《封氏聞見記校注》，23 頁。
- [62] 《清實錄》第六冊《聖祖實錄（三）》卷二九一，北京：中華書局，1985 年，831 頁。
- [63] 王國維《遼敦跋》，載《觀堂集林》卷一八，北京：中華書局，1959 年，895—896 頁。
- [64] 羅新《可汗號之性質》。

## From the Appellation of “Khan” to the Appellation of “Emperor”

Luo Xin

### Summary

The appellation of “Khan” was an ornamental title for rulers of the nomadic states of the northern Asia steppes. It is part of the political tradition of steppe politics that every Khan will be given that appellation when he becomes ruler. According to Chinese tradition from the Qin to Sui dynasties, “Emperor” was an official and not an ornamental title, and “Miaohao” and “Shihao” names were given to the emperor only after he died. However, some emperors of Tang dynasty had ornamental titles preceding their official title “Huangdi” when they were alive. This ornamental title was called “Huangdi Zunhao,” which means “appellation of the emperor”. Why did this happen in Tang period, and how? The author believes there must be a certain connection between the appellation of the Turkic Khan and the appellation of the Tang emperors. As we know, from the 6<sup>th</sup> to the 8<sup>th</sup> centuries, Chinese emperors were often given the title of Khan by the Turkic states, and the title of Khan was always used together with the other appellations. During this period, Chinese people became used to the Turkic tradition; therefore, they used this knowledge to deal with Turkic and other steppe peoples for their own benefit. Also, when Empress



Wu, the wife of Emperor Gaozong, wanted to confirm that her power was similar to the emperorship she used the Turkic tradition, from which emerged the appellation of emperor. Upon succeeding the throne, her sons and grandsons repeated this practice on a regular basis. As a result, the appellation of "Emperor" was eventually institutionalized and became part of Chinese political tradition.



## 王涯奏文與唐後期車服制度的變化

黃正建

唐宋時期所謂“制度”，與今人所論“政治”、“經濟”等制度不盡相同。《冊府元龜》卷六〇《帝王部·立制度門》小序中提到的“制度”有這樣幾項：“制爵祿”、“定車服”、“設關梁”、“立符契”、“著休息之令”、“定喪紀之宜”。其中“車服”制度名列第二，可見唐宋人對它的重視。“車服”制度不僅是一個涉及穿戴、出行形式的問題，更重要的是它也是一個有關“辨名數”的大問題<sup>[1]</sup>。因此，“車服”制度的變化直接或間接反映了當時的政治制度和階級沉浮。研究“車服”制度的變化是研究唐代社會變化很重要的一個方面。

唐朝制度多制定於前期，反映在律令格式中。車服制度也不例外。到後期，律令式一般不再修訂，制度的變化主要反映在格、格後敕，以及未經整理的詔敕中。因此，我們研究車服制度的變化，不僅要關注唐前期制定的律令格式在後期的實際施用情況，注意後期的“格”，更要注意那些不入格（或我們未見到的格）的詔敕，以及省司、宰臣的奏議。

唐文宗時期是唐後期的重要階段。文宗時期的制度可說是對中唐制度的總結，同時也影響了晚唐五代制度，因此，研究唐文宗時期的各項制度就具有了很重要的意義。就車服制度而言，由於有一件重要史料存世，遂使我們有可能對唐文宗時期的車服制度進而對唐後期的車服制度進行稍為細致的討論。

這件史料實際上不僅對於研究唐文宗時期，而且在研究整個唐後期的車服制度方面，都是一件甚至是惟一一件記錄非常詳細、內容非常豐富的重要史料。《新唐書》卷二四《車服志》中涉及唐後期的文字，幾乎全都依據的是這件史料。

這件史料就是唐文宗大和六年（832）六月戊寅（17日）王涯的奏文和文

宗的批覆詔敕。大和六年，文宗命時任尚書左僕射的王涯整理車服制度。王涯依據令式，結合現實，在各司關於車服制度意見的基礎上，擬定了一份奏文。王涯在奏文中提出了一系列有關車服制度的意見。文宗批准了這個奏文，並下令全國實行。以下我們就以這份奏文和詔敕為主，來探討車服制度在唐後期發生的一些變化<sup>[2]</sup>。

這件奏文和詔敕，以《冊府元龜》<sup>[3]</sup>卷六一《帝王部·立制度》二所記最詳。《冊府元龜》之外，《全唐文》卷四四八以《准敕詳度諸司制度條件奏》為名收有王涯這件奏文的全文<sup>[4]</sup>，同時在卷七二以《答王涯奏准敕詳定禮制詔》為名收有文宗的詔書，奏文和詔書的文字均較《冊府元龜》為佳，可以校正《冊府元龜》本的某些錯誤。此外，《唐會要》<sup>[5]</sup>卷三一《輿服上·雜錄》中也著錄有這件奏文與詔書，但編者將原奏文的秩序打亂，並做了一些刪節，文字與上兩種本子稍有不同，可作為論證時的參考。至於《新唐書》卷二四《車服志》末尾以文宗詔書形式節錄的王涯奏文，由於省略過多以至語義不明，在討論問題時基本無法使用。

鑒於以上原因，本節所用史料即以《冊府元龜》所錄王涯在唐文宗大和六年的奏文（以下簡稱為《王涯奏文》）和文宗的詔書為主，並校以《全唐文》，而以《唐會要》為參考。凡不注出處者即出自《冊府元龜》，而引《全唐文》、《唐會要》所錄奏文和詔書時也不再注卷數和門類。由於《王涯奏文》涉及內容較多，我們不可能全部涉及，因此以下只就其中的車服制度加以探討，擬分為“衣服制度”與“車馬制度”兩部分。

## 一、衣服制度

如所周知，關於衣服制度，早在唐朝初年高祖武德年間制定的《武德令·衣服令》中就有明確規定。但是，《衣服令》中規定的主要是冕服冠服制度。在仁井田陞復原的《衣服令》全部 66 條令文<sup>[6]</sup>中，僅有一條涉及非冠服的常服制度<sup>[7]</sup>，可見唐代《衣服令》以規定冠服制度為主。這就是唐太宗在貞觀四年（630）八月的一次詔書中所說的“冠冕制度，已備令文”<sup>[8]</sup>了。那麼關於常服的制度是如何規定又是在何種法律形式中規定的呢？針對常服在《武德衣服

令》中沒做規定，因而在實際生活中沒有形成制度的現狀，唐太宗的詔書在“冠冕制度，已備令文”後接着說：“至於尋常服飾，未爲差等。今已詳定，具如別式。宜即頒下，咸使聞知。”這就是說冠服制度已由《衣服令》規定了，常服制度則規定在《式》中。於是有“三品已上服紫，四品以下服緋，六品七品以綠，八品九品以青”的規定。

近年出版的池田溫先生主編的《唐令拾遺補》認爲上述貞觀四年詔書中提到的關於常服的規定亦屬《衣服令》，因此在《唐令拾遺》復原的《衣服令》第六十條後追加了這一條<sup>[9]</sup>。不過從該書所列“根據”看，編者引用的唐太宗的詔書出自《唐會要》卷三一，但《唐會要》在引這段詔書時只有“冠冕制度，已備令文，尋常服飾，未爲差等”一句，而沒有“今已詳定，具如別式”一句。由於詔書明言具如“別式”，因此這段關於常服的規定實際上不是《令》文而應該是《式》文<sup>[10]</sup>，具體說應該是《禮部式》的《式》文。《唐律疏議》卷二七《雜律》“諸違令者，笞五十，別式，減一等”條疏議曰：“‘別式減一等’，謂《禮部式》‘五品以上服紫，六品以下服朱’之類，違式文而着服色者，笞四十，是名‘別式減一等’。”<sup>[11]</sup>可證。此外《王涯奏文》開頭云“《禮部式》：親王及三品已上若二王後，服色用紫，飾以玉。五品已上，服色用朱，飾以金。七品已上，服色用綠，飾以銀。九品已上，服色用青，飾以鍮石。”<sup>[12]</sup>也可證明這一點。

這樣我們就大致可以斷定，在唐代，規定冠服制度的基本是《衣服令》，而規定常服制度的主要是《禮部式》。總體來看，冠服在唐代的作用日益減小，連皇帝都是“自貞觀已後，非元日冬至受朝及大祭祀，皆常服而已”<sup>[13]</sup>，底下官僚百姓自然也是如此。所以我們看《冊府元龜》卷六〇、六一的《立制度》，所立衣服“制度”基本沒有涉及冠服，大量的詔敕和議論基本都是關於常服制度的。這實際上反映了唐代衣服制度的一種變化，即常服在政治生活和日常生活中占有了越來越重要的地位。對常服的不斷規範和改制，是唐後期衣服制度變化的主要原因，也是變化的主要內容。《王涯奏文》涉及的衣服制度主要就是常服制度。它既反映了常服制度的變化，又是這一變化的最好證明。

《王涯奏文》中涉及的衣服制度大致可分爲六項，即一、官員常服；二、命婦、部曲、客女、奴婢等衣服；三、袍襖；四、衫布；五、妝梳；六、鞋

履。其中除第一、二項曾在令式中有規定外，其他均爲新規定。篇幅所限，我們以下只能就其中最主要的内容分四類進行探討。

（一）《王涯奏文》涉及衣服制度的第一類是關於官員常服的規定。

《王涯奏文》一開始就引用了《禮部式》中關於常服的規定，即“親王及三品已上若二王後，服色用紫，飾以玉。五品已上，服色用朱，飾以金。七品已上，服色用綠，飾以銀。九品已上，服色用青，飾以鍤石”<sup>[14]</sup>，然後補充規定說：“應服綠及青人，謂經職事官成及食祿者。”這可能就是唐後期衣服制度的一個新變化了。

我們知道，完整的唐代《禮部式》現已不存，因此關於常服依何種官的品級而定，以及這一規定在《禮部式》中有無記錄等，我們不得而知。根據史籍記載，推測常服服色依據的是“散官品”<sup>[15]</sup>。但是這個“散官品”如何界定，可能在《禮部式》中並無明文。到《王涯奏文》，纔第一次對此做了些具體規定。這就是強調只有“經職事官成及食祿者”纔可以“服綠及青”。換句話說，即必須擁有“職事官”亦即必須有俸祿者纔能穿綠穿青，那些沒有職事的單純散官不在穿綠穿青的範圍內。這樣就在法律上明確規定了常服授予的資格。這種規定反映了唐後期散官地位的下降，以及唐王朝力圖調整服色依“散官品”而造成的混亂。到後周太祖顯德元年（954）就有敕文說：“今後昇朝官，四任以上着綠，十五周年者與賜緋。”<sup>[16]</sup>只以官員“任”職的“年”限爲依據，延續了唐後期在常服授予中逐漸加重“職事官”分量的趨勢。

關於服色與散官的關係，唐後期還有一點變化需要提及。唐代前期，服色依散官品的制度大致可以保證。這其中一個原因是散官的進階基本可以保證。官員按階晉昇，服色依品授予，因此唐前期多有“賜階”而少“賜緋”“賜紫”<sup>[17]</sup>。到唐後期，隨着散官地位的下降，散官的昇遷已不能完全按照規定，服色的授予就出現了混亂，那些職事官高而散官品長期不能晉昇的官員，若按制度自然無法擁有高官服色，於是作爲一種變通、一種過渡，“賜緋”“賜紫”便被唐朝皇帝大量而廣泛地使用了。

我們通過比較唐前期的張九齡與唐後期的白居易來看唐代前後期散官的晉昇情況<sup>[18]</sup>。

張九齡開元八年（720）爲從六品下的“通直郎”<sup>[19]</sup>，九年爲正六品上的

“朝議郎”，當年昇爲從五品下的“朝散大夫”。兩年後的十一年昇爲從五品上的“朝請大夫”，再兩年（開元十三年），昇爲正五品上的“中散大夫”。五年後的十八年昇爲從四品上的“中大夫”。三年後（開元二十一年）昇爲正四品上的“正議大夫”，過一年昇爲從三品的“銀青光祿大夫”，又一年昇爲正三品的“金紫光祿大夫”。基本是兩年左右晉昇一次，沒有過長的停滯。

再看白居易。白居易出身後即擁有散官最低階從九品下的“將仕郎”，從元和二年（807）任“將仕郎守盩厔縣尉集賢殿校理”<sup>[20]</sup>到元和十五年任“將仕郎守尚書司門員外郎”，保有“將仕郎”階達13年。然後第二年即長慶元年（821）一躍爲正六品上的“朝議郎”，長慶二年爲從五品下的“朝散大夫”，三年爲正五品下的“朝議大夫”，三年連昇四階。大約三、四年後的大和元年（827）昇爲從四品下的“中大夫”。此後直到開成五年（840）他69歲即致仕的前二年依然是“中大夫守太子少傅”。也就是說他的“中大夫”階又保有了13年。

張九齡的時代已是唐前期末段，但散官的晉昇還大致保持了一種規範和秩序。相反，白居易時代散官的晉昇則如上所述變得十分混亂和無法保證。這就使服色依散官品的制度無法實施。於是在唐後期大量使用了依職事官品級來“賜緋”“賜紫”的辦法。

依職事官品級“賜緋紫”還有一個推動力，即唐後期官職中差遣使職制度的發展。按唐後期的節度使等使職及其屬官，本沒有官品。他們的官品依所帶職事官而定，並且何級使職帶何級職事官逐漸有了相應的標準。他們當然也帶散官，但因為散官的晉級不能保證因而不能成爲標準。因此逐漸地，爲了對使職及其屬官“賜緋紫”能有一個大致的標準，就只能依照使職所帶的職事官了。唐宣宗大中三年（849）五月明確規定：

自今已後，請約官品爲例：判官上檢校五品者，雖欠階考，量許奏緋，副使、行軍，俱官至侍御史已上者，縱階考未至，亦許奏緋。如已檢校四品官，兼中丞，先賜緋，經三周年已上者，兼許奏紫<sup>[21]</sup>。

這裏我們看到，對使府中的判官、副使、行軍司馬等“賜緋紫”，其標準已依職事官即“侍御史”、“中丞”等，而散官“階”的是否“至”或“欠”，已經可以不考慮了。

總之，“賜緋紫”辦法的出現，其實質是在表面不違反“服色依散官品”原則基礎上的變通，是向服色依職事官品制度的過渡。因此，隨着職事官晉級有標準而散官晉級無標準，“賜緋紫”制度必然會變成主要考慮職事官的高低。實際上，在唐後期人的觀念裏，服色依散官品的意識似在淡化，有些人甚至直接將服色與職事官聯繫在一起了。劉禹錫就曾說過：“監察，八品也，當衣碧。”<sup>[22]</sup>查監察御史為職事官，正八品上，因此劉禹錫在這裏是把服色的“碧”直接和職事官的“監察御史”聯繫起來而沒有考慮其散官的品階。這一現象起碼說明，在唐後期人的眼裏，服色與散官品的關係變得有些模糊，而與職事官品的聯繫反而變得直接了。《王涯奏文》中強調低級官員即服綠服青者必須擁有職事官或有俸祿，應該是這一變化的體現之一<sup>[23]</sup>。

《王涯奏文》接着說：“其用勳官及爵直諸司，依出身品。”這是唐代在法律上第一次對部分“直官”的服飾做出規定。按關於“直官”，李錦綉《唐代直官制》一文有系統研究。據此文，充任直官者有職事官、散官、勳官和衛官<sup>[24]</sup>。實際上，據《王涯奏文》我們知道，除此之外還有爵官。職事官和散官在直諸司之前已有服色，不必另行規定，但勳官、爵官直諸司時穿何色衣服就是個問題了。《王涯奏文》明確規定“用勳官及爵直諸司，依出身品”，換句話說就是不論你的勳官和爵有多高，直諸司時的服色要依出身品即散官品為定。我們知道一般而言，唐代特別是唐後期的官員，其所有的散官品大多低於其他品，因此《王涯奏文》此項規定的意義在於：一方面反映了直官依然受到重視，另方面反映出直官的地位依然比較低下。

《王涯奏文》又說：“服青碧者，許通服綠。”這是唐後期服色制度的又一大變化。我們知道，衣服制度的一個重要內容是以服色區別等級，不許僭越。唐前期高宗咸亨五年（674）有詔曰：“自今以後，衣服下上，各依品秩。上得通下，下不得僭上。仍令有司嚴加禁斷。”<sup>[25]</sup>“上得通下，下不得僭上”成了唐代衣服制度的一項重要原則。但是到了唐後期的文宗大和年間，居然允許“下得僭上”，即允許八九品應服“青碧”者可以服六七品纔能服的“綠”，可見唐後期官員的等級界限等級制度出現了變化。當然，我們並不能因此斷定唐後期的“下”就可以“僭上”，但是這一變化及其原因確實值得很好研究。

關於這一變化的原因，推測可能與以下幾個因素有關。一是如前所述，在



唐後期散官的晉昇不能保證。五品以上高品的等級還可以用“賜緋”“賜紫”的辦法區分等級，但低品官就難辦了。由於“賜綠”的情況極少，八、九品散官在無法晉昇的情況下就將一直穿“青”服。白居易在當着十幾年從九品下的“將仕郎”期間，就只好一直穿“青”服，所謂“江州司馬青衫濕”<sup>[26]</sup>描述的就是這一狀況，而這一狀況不利於提高低級官員的責任感和工作積極性。第二，可能隨着社會平民化趨勢的發展，以及各種差遣使職、幕府官員的多樣化，過多的等級反而不利於規章的實際操作，因此唐後期也在有意識的減少官員的等級檔次。這一過程實際從元和年間就開始了。唐憲宗元和三年（808）“京兆尹鄭元條奏王公士庶喪葬節制，一品二品三品爲一等，四品五品爲一等，六品至九品爲一等”<sup>[27]</sup>，已經明確提出了官員等級的三級制度，《王涯奏文》不過是這一趨勢在衣服制度上的表現罷了。第三，若從服色本身來看，可能“青色”的地位在唐代有一個低落的過程。奴婢都可以穿青色（詳見下文），則官員不願穿“青”服也就是可以理解的了。

《王涯奏文》的規定得到了執行。此後不僅八九品官員可以服“綠”，就連“度支部鹽鐵”“三司官典及諸色場庫所由等，其孔目、勾檢、勾覆、支對、勾押、權遣、指引進庫官、門官等”也都可以“通服綠”<sup>[28]</sup>。這就是說，不僅低級官員，甚至流外官甚至吏都可以服“綠”，可見唐後期的等級制度發生了怎樣的變化。後來的遼、宋繼承了這一變化。據《遼史》卷五五《儀衛二·輿服》中關於漢服的規定，常服只有三等，即五品以上紫、六品七品緋、八品九品綠<sup>[29]</sup>，乾脆取消了“青”服。北宋則在元豐改制後也“去青不用，階官至四品服紫，至六品服緋……九品以上則服綠”<sup>[30]</sup>。

官員等級從唐初的“三品以上、四品五品、六品七品、八品九品”四等，逐漸演變爲三等，減少了一等。這是唐後期官制等級的重要變化，而衣服制度則是這種變化的一個證明。至於“青”服爲何以及如何逐漸從官員服色中退出，則還需要我們不僅從職官制度、衣服制度，更要從審美角度去認真探討的一個問題了。

（二）第二類是對“諸部曲客女奴婢服”的規定。《王涯奏文》中這一段規定寫得比較混亂。其中可能有錯簡，但亦無法糾正。《唐會要》卷三一引《王涯奏文》，將這段內容調整到整篇奏文的最後，用詞也有若干變化。可能《唐

會要》的編者看到了文中的混亂，於是作如此處理。現在我們就結合《冊府元龜》和《唐會要》的引文，來探討《王涯奏文》中對“部曲客女奴婢服”的規定。

據兩種引文，這段規定中我們可以讀懂且內容又比較重要的有兩項。一項是規定了“客女及婢，通服青碧”<sup>[31]</sup>，另一項是規定了“奴及部曲，請許通服黃白皂”、“丈夫（這裏的“丈夫”當指庶人中的“丈夫”，與庶人中的“女婦”對言——筆者注）請通服黃白”。這樣的規定應該也是社會變化在衣服制度上的反映。

首先，關於庶人的服色問題，史籍的記載比較模糊。大致說來，在隋朝規定“庶人以白”<sup>[32]</sup>；唐朝的《禮部式》規定“庶人服色用黃”<sup>[33]</sup>，到《王涯奏文》的文宗時期規定“通服黃白”；再到五代後唐時又明確規定“庶人商旅，只着白衣”<sup>[34]</sup>。這就是說，在隋唐五代的衣服制度中，庶人的服色從法令的規定看有一個從白到黃到黃白又到白的發展變化過程（法令與實際容有不同）。《王涯奏文》的大和年間正處於庶人服色由黃到白的過渡階段。《王涯奏文》在不違反《禮部式》規定的“黃”的基礎上，增加了社會中實際穿着的“白”，既是對《式》的補充，也是社會實況的反映。自此以後，黃色作為庶民服色不僅從社會中漸漸退出而且在法令中也不再規定，黃色的地位逐漸提高了。

第二，從現存法律史料看，在法令中規定部曲客女奴婢的服色，大概只存在於唐代，而且只存在於唐代後期。按用服色來區別階級或等級，是隋唐王朝的一大發明，也是隋唐衣服制度的特徵。但是，在唐前期制定的法律制度中，似乎對部曲客女奴婢的服色一直沒有明確規定。到唐後期的大和年間，也許是由於這一階層地位的提高，致使王朝執政者覺得有必要對他們的服色做出規定了，於是才有了《王涯奏文》中的此類規定。要注意的是，在“奴及部曲”的衣服中，除“黃白”外還有“皂”。按“皂”在中國古代服飾制度的發展史中，有一個從高貴到低賤的轉變過程。《王涯奏文》明確規定奴、部曲可服“皂”，就是加強了“皂”色的低賤地位。

第三，尤其要注意的是《王涯奏文》中規定的“客女及婢，通服青碧”。上面說過，《王涯奏文》規定了低品官服青碧者可以服綠，已經意味着“青碧”特別是“青”色地位的降低。奏文接着又規定“客女及婢通服青碧”，更加强

了“青”色地位的下降。於是“青衣”作為侍女、婢女的代名詞開始頻繁出現。例如“紅綫，潞州節度使薛嵩青衣，善彈阮，又通經史”<sup>[35]</sup>。這個叫“紅綫”的青衣是節度使的侍女。又《幽閑鼓吹》記李師古派人賄賂宰相杜黃裳，“使者未敢遽送，乃於宅門伺候。累日，有綠輿自宅出，從婢二人，青衣檻樓。問何人，曰相公夫人。使者遽歸。”<sup>[36]</sup>這二個穿青衣的，是宰相夫人的婢女。由此也可知婢女確實穿青色衣。《北夢瑣言》卷四記僕射柳仲郢將一婢在成都出賣，婢後來裝病逃脫。別人問她為何這樣，“青衣曰：某雖賤人，曾為柳家細婢，死則死矣，安能事賣絹牙郎乎？”<sup>[37]</sup>這也是以“青衣”代“婢”了。這幾條材料無論其作者還是涉及的事情都在唐後期。《王涯奏文》對“婢”服服色做出規定，正反映了社會中這一階層服色的變化。

總之，《王涯奏文》開始明確規定部曲、客女、奴婢等的服色，一方面反映了唐代社會令式制度發達的特色，另方面也曲折反映了這一階層社會地位的相對提高。從服色等級制度看，這一規定表明從唐到五代，隨着“黃色”地位的逐漸提高，皂、白的繼續降低，“青色”的地位也開始有所降低。這一變化對社會等級制度、服色制度、審美心理等都可能產生一定影響。宋代以後，伴隨着律令制社會的改變、等級制度的相對弱化，以及服色與等級制度關係的進一步弱化，統治者可能就不再在法律上明文規定庶人特別是奴婢的服色了。這應該也是社會變化的表現之一。

（三）第三類是有關袍襖的制度。《王涯奏文》規定：“其袍襖制度，三品已上，伏請許服鵠銜瑞草、雁銜綬帶，及對孔雀綾袍襖；四品五品，伏請許服地黃花及交枝綾；六品已上<sup>[38]</sup>朝參官，許服小團窠綾及無文綾、隔織紗、獨織等充。”這是唐代官員衣服制度的又一個很大變化。我們知道，唐代自太宗時確定章服制度後，基本以顏色區分等級。這種區分法的缺點是太過簡單，不能更細區別文武官員。因此隨着社會發展，在官員服制領域出現了其他補充方法。這主要就是除顏色外，再加上質地、花紋、圖案等。《王涯奏文》的規定是這一變化趨勢的反映。

按在袍衫上增加圖案，似始於武則天時。《唐會要》卷三二《異文袍》記：“延載元年（694）五月二十二日，出綉袍以賜文武官三品已上，其袍文仍各有訓戒：諸王則飾以盤龍及鹿；宰相飾以鳳池；尚書飾以對雁；左右衛將軍，飾

以對麒麟；左右武衛，飾以對虎；左右鷹揚衛，飾以對鷹；左右千牛衛，飾以對牛；左右豹韜衛，飾以對豹；左右玉鈴衛，飾以對鵠；左右監門衛，飾以對獅子；左右金吾衛，飾以對豸。”其中要注意的是，第一，唐後期官服圖案中文官的“對雁”和武官的“對鵠”都已包括在此制度內了；第二，此制度中的文樣是根據職事官而不是散官制定的，這就使袍衫圖案從一開始就以職事官等級為標準。到唐玄宗開元十一年（723）六月，“敕諸衛大將軍、中軍郎將袍文：千牛衛瑞牛文；左右衛瑞馬文；驍衛虎文；武衛鷹文；威衛豹文；領軍衛白澤文；金吾衛闢邪文；監門衛獅子文。”<sup>[39]</sup>這一制度與武則天制有很大不同。它只規定了十六衛將軍即武將的袍文（文飾也不一樣），沒有涉及文官，但頒賜的標準依然是職事官。

到唐德宗貞元三年（787）<sup>[40]</sup>三月，“初賜節度觀察使等新制時服。上曰：頃來賜衣，文彩不常，非制也。朕今思之，節度使文，以鵠銜綬帶，取其武毅，以靖封內；觀察使以雁銜儀委，取其行列有序，冀人人有威儀也。”<sup>[41]</sup>這件敕文表明隨着地方高級行政長官的日益重要亦即節度使、觀察使地位的提高，有必要增加他們在各方面的明確待遇，其中就包括在服制上的待遇。節度觀察一類使職本來依據自身的品階可以獲得或緋或紫的服飾，依據所帶職事官（武職）也可以獲得各色圖案，但到此時，唐朝的統治者認為他們已經是一類相對固定的官員了，應該有相應的明確而固定的標誌。“鵠銜綬帶”和“雁銜儀委”就是他們的身份標誌。這類標誌表明這些官員不論其散官品如何，也不論其職事官品如何，只依據差遣使職決定服飾文樣。這一類使職於是有了區別於散官品和職事官品的自己的獨特服飾。以散官品階為基礎的服色制度似乎在悄悄發生着變化。

需要指出的是，德宗敕文涉及的主要是“賜服”，而不是法令規定的衣服制度。不過在德宗的敕文頒布後，節度觀察使袍衫上綉的這種“鵠”或“雁”銜“綬帶”或“瑞草”<sup>[42]</sup>圖案開始向常規服制度滲透。於是出現了一些混亂，好像除節度觀察使所穿紫服外，緋服也有帶這種圖案的。元和十三年（818）白居易在江州司馬任上被授忠州刺史，江西觀察使裴堪送他一身“鵠銜瑞草緋袍”和“魚袋”，白居易寫詩表示感激，詩中有“魚綴白金隨步躍，鵠銜紅綬繞身飛”的字句<sup>[43]</sup>。我們不知道這綉有“鵠銜綬帶”圖案的“緋袍”是裴堪

自己的呢還是專給白居易的<sup>[44]</sup>，總之刺史肯定可以穿戴有這樣一種圖案的緋袍。值得注意的是不僅是觀察使有權賜屬下緋袍，而且所贈緋袍上綉的是“鵲銜綬帶”<sup>[45]</sup>而不是“雁銜瑞草”。這說明在唐代後期，刺史的性質同於節度使，而不同於觀察使，亦即唐代後期刺史的職任中，“武職”成分佔有很大比重。長慶元年（821）十一月，翰林學士蔣防被賜緋，王建寫詩去賀，其中有曰：“瑞草唯承天上露，紅鸞不受世間塵。”<sup>[46]</sup>翰林學士是文官，可見在唐穆宗時，文官的緋服上也綉有“雁銜瑞草”圖案。寶曆元年（825）白行簡爲主客郎中時被賜緋，白居易賀詩中有“彩動綾袍雁趁行”句，並有注曰“緋多以雁銜瑞莎爲之也”<sup>[47]</sup>，也說明中央文官的緋袍上綉有“雁銜瑞草”圖案。

到唐文宗大和年間，對這種圖案的混亂進行了整理，於是有《王涯奏文》中的相應規定，即自此以後，只有三品以上纔可以服“鵲銜瑞草”和“雁銜綬帶”。也就是說一般只有紫服上纔能綉有這種圖案。這裏有一個小的變化，即前時“鵲”銜的“綬帶”變成“雁”銜了，同樣，“雁”銜的“瑞草”也到了“鵲”的嘴裏。

《王涯奏文》的規定可能得到了執行。在規定頒發的第二年即大和七年（833）劉禹錫在蘇州刺史任上被賜金紫，白居易以詩賀，詩中有“魚佩葺鱗光照地，鵲銜瑞帶勢冲天”<sup>[48]</sup>。紫服是三品以上的服飾，服上有“鵲銜瑞草”圖案，符合《王涯奏文》規定。

唐後期在高級官員袍服上增加此類圖案的做法沒有爲宋朝所繼承，但卻被遼朝繼承下來。近年在內蒙古的遼朝墓葬中出土了幾件“雁銜綬帶”錦袍。袍上成豎行地排列着若干組“對雁”銜綬帶的圖案，與前述白居易詩中的“繞身飛”、“雁趁行”頗相符合。研究表明，這種袍上綉禽鳥綬帶等圖案的做法經金朝的過渡，到元朝形成“胸補的外形”<sup>[49]</sup>，並向後影響到明清的補服。在服色的基礎上加以動物植物圖案以表明官員等級，看來是北方王朝的傳統，而其濫觴則在唐朝，形成制度則在唐後期的《王涯奏文》。

（四）第四類規定主要出於提倡節儉、反對奢侈的目的。例如規定：“丈夫袍襖衫等，曳地不得長二寸已上，衣袖不得廣闊一尺三寸已上；婦人制裙不得闊五幅已上，裙條曳地不得長三寸，襦袖等不得廣一尺五寸已上。婦人高髻險妝、去眉開額，甚乖風俗，頗壞常儀，費用金銀，過爲首飾，並請禁斷”，又

規定：“吳楚之間，織造高頭草履，織如綾縠，前代所無，費日害功，頗爲奢巧，伏請委所在長吏，當日切加禁絕。”

唐後期經過德宗、憲宗的治理後，社會大致安定，民衆生活水平有所提高。然後，經穆宗、敬宗的倡導，到文宗時，消費風尚趨於奢侈，史籍中就常見到當時“時風侈靡”<sup>[50]</sup>的記載。唐文宗是一個提倡節儉的皇帝，《王涯奏文》中的有些內容顯然有倡儉抑奢的目的。以下一段史料可以幫助我們加深理解唐代前後期消費水平的不同，以及唐文宗時社會現狀。《舊唐書》卷一七三《鄭朗傳》有云：

大和末風俗稍奢，文宗恭勤節儉，冀革其風。宰臣等言曰：“陛下節儉省用，風俗已移，長裾大袂，漸以減損。若更令戚屬絕其侈靡，不慮下不從教。”帝曰：“此事亦難戶曉，但去其泰甚，自以儉德化之。朕聞前時內庫唯二錦袍，飾以金鳥，一袍玄宗幸溫湯御之，一即與貴妃。當時貴重如此，如今奢靡，豈復貴之？料今富家往往皆有。”

這段史料描寫的是《王涯奏文》發佈以後的情景。由史料可見，一，大和時風俗確實趨於奢侈，文宗命有司整頓車服制度，是希望改變這種風俗。二，《王涯奏文》中規定丈夫、婦人袍襖衫裙的長度等得到了執行，所以有“風俗已移”以及“長裾大袂，漸以減損”的說法。三，但是皇族貴戚們仍然在“侈靡”着，文宗拿他們也沒辦法。由於唐後期的消費水平較前期有大幅度增長，將消費降低到前期的水平也不現實，因此只能“去其泰甚”即把太奢侈的去掉，其他就靠自己“以儉德化之”了。研究唐後期的衣服制度，不能以前期的規定爲標準。這一點十分重要。

《王涯奏文》這段內容中還有一點需要注意，就是奏文中提到的“吳楚之間，織造高頭草履，織如綾縠，前代所無，費日害功，頗爲奢巧，伏請委所在長吏，當日切加禁絕”。這段規定反映了唐後期衣服制度的另一個變化，即江南經濟的發展及其對服飾的影響。“高頭草履”是“吳楚之間”製做的，唐文宗等生活在西北長安的君臣們怎麼會知道呢？顯然是這種“高頭草履”傳到了京城，風行於京城，這纔會引起執政者的注意。這是南方經濟發展影響京城消費的一例，就像20世紀60年代上海產品、80年代廣東產品影響北京的消費一樣。在唐前期，由於江南經濟相對落後，我們很少看到江南產品對長安消費的

影響，也很少看到詔敕中有對江南產品的禁止。到唐玄宗天寶年間，陝郡太守韋堅鑿廣運潭，用船直運南方產品抵長安城內，“駕船人皆大笠子、寬袖衫、芒屨，如吳、楚之制”，結果“觀者山積”，“人人駭視”<sup>[51]</sup>，江南產品和江南服飾這才大規模地為京城民衆所熟悉。比較一下《王涯奏文》中對“吳楚之間”，“高頭草履”的禁止，多少還是反映出一些唐代前後期服飾時尚的地區性轉移或變化吧<sup>[52]</sup>。

## 二、車馬制度

除衣服制度外，車馬制度也是既與日常生活密切相關，又與禮制密切相關<sup>[53]</sup>，在律令格式中均有規定的重要制度。與衣服制度相同，車馬制度在唐代後期也發生了一些變化。我們仍然從《王涯奏文》入手來看這些變化。

《王涯奏文》涉及到的車馬制度主要有以下幾類，我們依順序來探討。

(一)《王涯奏文》中說：“准《儀制令》，諸軍，一品已下五品已上皆通幟，六品已下皆不用幟。”這裏的“諸軍”當為“諸車”，仁井田陞在《唐令拾遺》中即將其復原為開元《儀制令》的第二十一條：“諸車，一品青油纁通幟，朱裏。三品已上青通幟，朱裏。五品已上青偏幟，碧裏。六品已下皆不用幟。”<sup>[54]</sup>據復原的唐令，五品以上應該是“偏幟”，但《王涯奏文》所引《儀制令》卻說五品以上皆“通幟”。這是怎麼回事呢？實際上，這裏可能是《冊府元龜》寫錯了。查《唐會要》卷三一，這句話記作：“一品已下，五品已上皆通用幟，六品已下，皆不得用幟。”顯然，“通用幟”與“不用幟”比較相配，因此《王涯奏文》中的“通幟”或當依《唐會要》錄文，作“通用幟”為是。

比較《唐令拾遺》中復原的開元《儀制令》和《王涯奏文》中引用的《儀制令》，其中有一點不同，即後者取消了一品、三品、五品的差別，將五品以上視為一個等級，其特點是“通用幟”，而六品以下是一個等級，其特點是“不用幟”。我們認為這可能是開元以後曾對《儀制令》做過修改。這種修改反映了《令》的規定趨於簡化，且與官員等級減少的趨勢相適應。

接着，《王涯奏文》對這條《儀制令》做了調整：“令（今）非冊拜及婚會，並不用幟。”從前引《儀制令》可知，用幟與否是等級高低的一個標誌。



但到了王涯生活的時代，居然製定了在大部分場合所有車都不用轎的規定。這一規定的意義何在呢？我們考慮起碼有這麼兩個意義。

第一，表明了唐後期等級制度的逐步弱化。從開元前“一品、三品、五品、六品以下”四個等級，到以後“五品以上、六品以下”兩個等級，再到大和年間大部分場合沒有等級，起碼在用車制度方面，弱化了官員之間的等級。

第二，表明在唐代日常生活中用車的減少，並且將這種減少用法律制度固定了下來。我們知道，唐朝的男子，乘車是比較少的。這首先表現為皇帝就不願乘車。《舊唐書》卷四五《輿服志》說：

自高宗不喜乘輅，每有大禮，則御輦以來往。爰洎則天以後，遂以為常。玄宗又以輦不中禮，又廢而不用。開元十一年冬，將有事於南郊，乘輅而往，禮畢，騎而還。自此行幸及郊祀等事，無遠近，皆騎於儀衛之內。其五輅及腰輿之屬，但陳於鹵簿而已。

皇帝如此，群臣自然也一樣，所以《輿服志》又說：

有唐已來，三公已下車輅，皆太僕官造貯掌。若受制行冊命及二時巡陵、婚葬則給之。自此之後，皆騎馬而已。

《輿服志》的記載從時間上看稍嫌模糊。何謂“有唐已來”？何謂“自此之後”？查現存史籍，我們說《輿服志》的這段話可能來自唐中宗時劉子玄的議論，所謂“自此之後”實際即指唐中宗時期“之後”。唐中宗景龍二年（708）太子左庶子劉子玄針對官員乘馬著衣冠的規定發表議論，討論了當時出行的實際情況。他說：

自皇家撫運，沿革隨時。至如陵廟巡幸，王公冊命，則盛服冠履，乘彼輅車。其士庶有衣冠親迎者，亦時以服箱充馭。在於他事，無復乘車，貴賤所行，通鞍馬而已<sup>[55]</sup>。

劉子玄的這段議論明確說明在唐中宗時代，乘車的用途就已經只限於冊命和婚禮。但是當時的法律條文並未反映乘車用途的這一變化。《王涯奏文》明確規定用轎與否，等於在法律上肯定了車輿在禮儀上只有兩種用途，乘車等級也只能表現在這兩種場合。這意味着在其他場合即使乘車也不必遵守與自己等級相關的禮儀制度。換句話說，以乘車來表示等級的時代已經接近結束了。

《王涯奏文》以法律形式正確反映了隨着唐人乘車減少而發生的出行工具



的變化，以及由這種變化產生的禮儀制度等級制度的變化。那麼，在王涯時代，出行時的等級又表現在甚麼交通工具以及甚麼方式上呢？

(二)《王涯奏文》接着說：

准《六典》及《禮部式》，諸文武赴朝諸府遵從，一品及開府儀同三司、驃騎大將軍，聽七騎；二品及特進，五騎；三品及散官，三騎；四品五品，兩騎；六品已下，一騎。其散官及以禮去官，五品已上，將從不得過兩騎。若京城外將從不在此限。

按這段話有幾個重要誤字。一個是“諸文武赴朝諸府遵從”中的“諸府”當為“詣府”，“遵從”當為“導從”。《舊唐書》卷四三《職官志》“禮部郎中”條云“凡文武官赴朝詣府，導從各有差”可證。造成這一錯誤的原因可能是“諸”與“詣”，“遵”與“導”或“道”字形近的緣故。《唐會要》即將“遵從”寫作“道從”。又，查《唐六典》“禮部郎中”條沒有關於導從的規定<sup>[56]</sup>，可見《舊唐書·職官志》的這一段話是根據唐開元以後制度所做的補充。而且從用詞看，《職官志》的這段話明顯來自《王涯奏文》。換句話說，《職官志》的編者可能是在看不到其他史料的情況下，僅依據《王涯奏文》即增添了這句話或這項規定。《王涯奏文》的重要於此可見一斑。另一個錯字是“以禮去官”的“禮”字。因為以“禮”去官不大講得通。《唐會要》作“以理去官”似乎更合理一些。因此，以上所引《王涯奏文》中的這一段話，講的是唐朝文武官員在上朝或上班時的導從問題，十分重要。

我們知道，導從就是官員出行時前面的“導”和後面的“從”。隋唐之前，這種導從主要指車子出行時的導從。寫入制度的往往也是這種車子的導從。例如《後漢書》志第二十九《輿服》上有云：“大使車，立乘，駕駟，赤帷。持節者，重導從……無節，單導從，減半。”又云：“公卿以下至縣三百石長導從，置門下五吏、賊曹、督盜賊功曹，皆帶劍，三車導；主簿、主記，兩車為從。”<sup>[57]</sup>《晉書》卷二五《輿服志》云：“三公、九卿、中二千石、二千石、河南尹、謁者僕射，郊廟明堂法出，皆大車立乘，駕駟。前後導從大車駕二，右騂。”<sup>[58]</sup>

到了唐代，隨着官員騎馬出行的普及，導從自然也演變成了騎馬的“導”和“從”。這種導從在唐朝初年尚未形成制度。雖然《王涯奏文》中說“准

《六典》”云云，但如上所述，現存《唐六典》中並無此項規定，可見開元之前對官員出行的導從沒有制度上的規定。那麼《王涯奏文》中所云“准《六典》及《禮部式》”的規定是何時的呢？對此我們目前不能給出滿意答覆，推測可能是天寶時的規定。

不過從實際情況看，違反這一規定的非常多，尤其表現在權臣的出行上。例如《資治通鑑》卷二一五玄宗天寶六載（747）十二月條記：“先是，宰相皆以德度自處，不事威勢，驕從不過數人，士民或不之避。（李）林甫自以多結怨，常虞刺客，出則步騎百餘人爲左右翼，金吾靜街，前驅在數百步外……宰相驕從之盛，自林甫始。”唐代宗時的京兆尹黎幹“以承恩，每出入驕馭百餘”，得知素以“車服儉樸”著稱的楊綰爲相後，“即日減損車騎，唯留十騎而已”<sup>[59]</sup>。即使減損，所留車騎也還是超出了前引《禮部式》的規定。到文宗大和初年，左拾遺舒元褒等針對御史臺官導從過盛的狀況上疏說：“臣聞元和、長慶中，中丞行李不過半坊，今乃遠至兩坊……若不糾繩，實虧彝典。”於是大和三年（829）文宗下詔曰：“聞近日已來，應合導從官，事力多者，街衢之中，行李太過。自今後，傳呼前後，不得過三百步。”<sup>[60]</sup>可能正是在這樣一種背景下，大和六年文宗要求王涯整理和規範導從制度。

《王涯奏文》在引述了《禮部式》的規定後，接着列舉了有司提出的方案：

今約品秩：職事官一品，職（聽？）七騎；二品及中書門下三品，五騎；三品及中書門下、御史臺五品，尚書省四品，三騎；四品五品，兩騎；鞍通鍮石裝。其散官及以禮（理？）去官者，五品已上不得過一騎。若京城外及勳績顯著、職事繁重者，不在此限。七品已下非常參官並不得馬從。未任者聽乘屬（蜀？）<sup>[61]</sup>馬，鞍用烏漆裝。

這一方案與《禮部式》即唐前期的規定有甚麼不同呢？我們將兩個規定排列如下，以示比較（上行是《禮部式》的規定，下行是大和六年有司提出的方案）：

職事一品文武散官一品	七騎	職事二品文散官二品	五騎
職事一品	七騎	職事二品中書門下三品	五騎
職事三品散官三品	三騎	四品五品	兩騎
職事三品中書門下御史臺五品尚書省四品	三騎	四品五品	兩騎

六品已下	一騎	散官及以禮去官五品已上	兩騎
六品? <sup>[62]</sup>		散官及以禮去官五品已上	一騎

從這一比較可以看出大和年間有司方案與唐前期《禮部式》的規定有一個很大不同，即弱化了散官品級，強化了職事官品。前期規定中的文散官“開府儀同三司”“特進”、武散官“驃騎大將軍”等到後期不再被特別提及，無職事官的五品以上散官，導從也由“兩騎”降為“一騎”。這都反映了散官地位的下降。另外提高了御史臺官員的導從待遇，這與前述舒元褒所云“中丞行李”過盛的背景可能也有些關係。

此外還有一些不同在上面的比較中沒有反映。據《禮部式》，這種對導從多少的規定，“若京城外”不在此限，即此規定主要限制京城官員。到了大和年間有司的方案，可能因為京城內高官們導從過多的現象已是現實，於是除規定“若京城外”以外，“勳績顯著、職事繁重者”也“不在此限”。這等於容忍了京城中權臣的導從數量可以超標。另一不同是《禮部式》規定六品以下一騎，但後期有司方案中在六品以下特別分出“七品已下非常參官不得馬從”，這也體現了區分有無事務，以及優待有事務者的精神。

再一個不同是明確規定了不同等級的官員在馬鞍上的區別，即一般通用鍮石裝，未任者用烏漆裝。這一點對於出行制度也是有意義的。我們前面說過，唐代社會無論貴賤均騎馬，但騎馬時的等級如何標示？如何規定？由於在傳統的法令和禮儀中只有對車子等級的規定，因此規定騎馬的等級就是執政者面臨的新問題了。對於這一問題，唐朝的執政者沒有強行規定，而是順其自然，到中晚唐纔開始通過鞍、轡、鐙等來確定乘馬出行時的等級。《王涯奏文》反映出來的大和制度是我們看到的比較早期的對鞍轡等級的規定。此後直到五代的後梁後唐時纔使這一規定粗具規模，到宋代纔比較完備了。當騎馬代替乘車以後，出行的等級依靠馬的大小，以及導從和鞍轡來體現。這是中國古代出行制度的一個很大變化，而唐文宗大和年間是這一制度的草創期。

以上我們比較了有司方案與唐前期《禮部式》規定的異同。下面看看王涯的方案。王涯在經過斟酌考慮後，在有司方案的基礎上上報了他的方案，即：

右請一品二品，九騎；三品，七騎；四品五品，兩騎；六品，一騎。

其京城應〔職事〕繁重者<sup>[63]</sup>，不在此限。六品已下非常參官，不得以馬

從。六品已上非常參官周親未任者，聽乘馬，餘未任，聽乘蜀馬、小馬，鞍用烏漆裝。其胥吏雜色人，不在此限。其鞍轡裝飾，據有司條流，得用銀者，四品以下，並得許用垂頭押胯。其用銀、鍮石者，並不得用闌裝。我們再將王涯方案與有司方案比較如下（上行爲有司方案，下行爲王涯方案）：

職事一品	七騎	職事二品中書門下三品	五騎
一品	九騎	二品	九騎
職事三品中書門下御史臺五品尚書省四品	三騎	四品五品	兩騎
三品	七騎	四品五品	兩騎
六品	散官及以禮去官五品已上		一騎
六品	一騎		

這裏我們又看到了不同。這不同一是完全取消了散官的導從待遇（包括以理去官即無職掌者），一切依職事官，更強化了以職事官品級爲待遇標準的制度。二是提高了高官的導從數量，將一、二品官導從的七騎、五騎統一提高到九騎；又將三品官導從的三騎提高到七騎。這是在考慮到唐後期高官導從繁盛現狀後而做出的修正，也是在承認現狀前提下的限制。

此外的不同還包括：

一，在“不在此限”的例外中不再包含“京城外”，這說明對地方長官出行時的導從數量不再過問。由於說“京城內應職事繁重者不在此限”（此據《唐會要》），而“職事繁重”又是個模糊概念，所以實際上也爲京城內高官導從的繁盛開了後門。有此一條例外，導從超出規定就可以名正言順了。

二，對一些涉及乘馬的具體等級制度做了補充。這包括第一，對“未任者”作了更細的區分，進一步強調了優待有事務者的精神。第二，在乘蜀馬、小馬的規定中，特別注明“胥吏雜色人，不在此限”，說明允許胥吏可以享受低品官乘小馬的待遇。於是有些部門例如三司就對其下屬胥吏的等級及其能否乘馬做出了規定。這一規定就是前面提到過的大和六年七月度支戶部鹽鐵三司的奏文<sup>[64]</sup>：

准今年六月敕令，三司官典及諸色場庫所由等：其孔目、勾檢、勾

覆、支對、勾押、權遣指引進庫官、門官等……不得乘毛色大馬，鞍轡踏鐙用鍮石；其驅使官，有正官及在城及諸色倉場官等，請……乘小馬，鞍轡銜鐙用鍮石；其驅使官未有正官及與行按令史等，請……乘蜀馬，其鞍用烏漆，鐵踏鐙……其不行按令史，並……不許乘馬及馬從；通引官許……乘小馬，鞍用烏漆，鐵踏鐙；其行官門子等，……仍不許乘馬。

這件三司奏文顯然既是對允許胥吏乘馬規定的回應，也是對《王涯奏文》的補充。其中提到的胥吏等級有“非毛色大馬”、“小馬”、“蜀馬”和“不許乘馬”四等。從奏文看，這些等級也體現了按事務有無區別對待的精神，例如同是“未有正官”，“行按令史”可以“乘蜀馬”，“不行按令史”就“不許乘馬”，反映了唐後期對於有實際職掌的官吏的重視。《王涯奏文》和三司奏文都反映出胥吏特別是三司胥吏在唐後期的日益重要<sup>[65]</sup>以及政府對他們待遇的提高。第三，在有關鞍轡裝飾的規定中，增加了關於“鬧裝”以及“垂頭押胯”的規定。由於我們不知道“有司條流”的詳細內容，因而不知這些規定的具體含義，但無疑，《王涯奏文》對鞍轡裝飾等級有了比以往更具體和更詳盡的規定。

（三）《王涯奏文》接着說的是婦女出行時乘坐的車和擔子的問題。奏文說：“准《少府式》，公主出降，犢車兩乘，一銅裝。”這裏的《少府式》不知是何時所定。從現存史料看，似乎沒有公主出行乘犢車的規定。《舊唐書》卷四五《輿服志》云：“公主、王妃乘厭翟車，駕二馬。”《唐會要》卷六《公主》云：“貞元二年（786）二月，太常奏：‘長林公主出降，准《開元禮》合乘厭翟車。去年嘉誠公主出降，得駕部牒，造來多年，不堪乘駕。又得內侍省報，舊例相沿，乘金根車。其時便已行用。今緣禮會日逼，創造必不及，請準嘉誠公主例，乘金根車。’敕：‘宜依。’自是公主出降，相承金根車，至今不改。”我們知道，金根車是牛車<sup>[66]</sup>，因此《王涯奏文》所說公主出降乘犢車的制度可能是貞元制度。《王涯奏文》接着又說：“准《鹵簿令》：外命婦：一品，厭翟車六乘；二品三品，白銅飾犢車一、從車四乘；四品，白銅飾犢車一，從車二乘。”這裏引的《鹵簿令》的內容又見《大唐開元禮》，應屬開元令。《唐令拾遺》即將它列為開元令。《王涯奏文》引用這兩件令、式文，是爲了引出以下的議論和方案。

這裏我們先看一下唐代婦女出行工具的實際情況。我們知道，雖然令、式

中有以上一些關於出行乘車的規定，但唐代婦女在實際生活中乘車的在逐漸減少。這從唐前期即已如此。《舊唐書》卷四五《輿服志》引唐高宗咸亨二年（671）敕曰：“百官家口，咸預士流……比來……曾不乘車，別坐擔<sup>[67]</sup>子。遞相倣效，浸成風俗……理須禁斷。”可見在七世紀中期婦女乘坐擔子已漸成風俗。當然，這種風俗遭到了朝廷的禁止。到八世紀初的睿宗景雲年間<sup>[68]</sup>還有敕規定命婦朝皇后時乘車或騎馬的禮儀，但“並不得乘擔子”<sup>[69]</sup>。

不過這種風俗始終不能被禁止。在高宗咸亨詔書頒布 150 多年後，朝廷終於承認了這一風俗，並欲將這一風俗整合到制度禮儀中去。這就是《王涯奏文》規定相關制度的背景。《王涯奏文》引有司的報告說：

今此附前件令式，參酌今時之宜：婦人本來乘車，近來率用擔子<sup>[70]</sup>。事已成俗，教在因人。今請外命婦一品二品，中書門下三品母妻，金銅飾〔犢車〕<sup>[71]</sup>、擔子，舁不得過八人；三品，金銅飾犢車、金銅飾擔子，舁不得過六人；非尚書省御史臺，即白銅飾擔子，舁不得過四人；四品五品，白銅飾犢車、白銅飾擔子，舁不得過四人；六品已下，畫奚車擔子，舁不得過四人；胥吏及商賈妻子，並不〔得〕<sup>[72]</sup>乘奚車及擔子，其老疾者聽乘輦輦車及兜籠，舁不得過二人。庶人准此。

從這段話我們可以體會到唐朝政府承認現實、整合風俗的努力。唐人制禮定令，往往要考慮當時的社會狀況，與時俱進。這裏所謂“參酌今時之宜”講的就是這個道理。而且，如果“今時之宜”是一種風俗，這種風俗又禁止不了，那就要因勢利導，將風俗整理為制度。這就是“事已成俗，教在因人”了。從高宗咸亨時的風俗直到文宗大和時纔被納入制度，這一風俗演變為制度的過程竟然花費了 150 多年，可見其漫長。這也說明任何一種合理的符合社會多數人意願的風俗，終歸會由下層影響到上層，並被上層承認的。當然這種承認是一個漸進過程，它並沒有推翻過去制定的禮儀，只不過是吸收了風俗中的部分做法並加以限定而已。於是有新風俗和舊制度並存的規定。這裏所說犢車和擔子並用的規定就是這種並存的體現。大概還要再過相當一段時間，公主或士庶婦女乘擔子纔能超過乘車，成為最主要的出行制度。宋人孟元老著《東京夢華錄》，記北宋末制度說：“公主出降……乘金銅擔<sup>[73]</sup>子，覆以剪棕，朱紅梁脊……皇太后、皇后出乘者，謂之‘輿’，比擔子稍增廣，花樣皆龍……士庶家

與貴家婚嫁，亦乘擔子，只無脊上銅鳳花朵。”<sup>[74]</sup>比較宋制，我們可以明顯感覺到《王涯奏文》中規定的制度，處於婦女出行由乘車馬到乘擔子的過渡階段。這一過渡也是唐後期社會所具過渡性質的一個很好體現。

有司報告中又特別提到了胥吏和商賈的妻子，說明這兩類人在社會中日見重要，以至需要在制度中對其做出限制了。

這段報告中涉及到一些交通工具，它們的形制是怎樣的呢？首先我們看擔子。按唐代擔子的形制我們不很清楚，若參照宋朝制度，則與後代的轎子大同小異。《宋史》卷一五〇《輿服》二記：“龍肩輿，一名棕擔<sup>[75]</sup>子，一名龍擔子，舁以二竿，故名擔子……其制：方質，棕頂……朱漆紅黃藤織百花龍爲障，緋門簾、看窗簾，朱漆藤坐椅，踏子，紅羅茵褥，軟屏，夾幔。”從這記載看，宋代的擔子是二竿抬的方形坐具，有頂有障，有門有簾，內有藤椅子。唐代的擔子是否有椅子我們不知道，但也是有門有簾的。《唐摭言》卷二《悲恨》記宰相魏謩回家途中有人告狀，魏“公聞之，倒持塵尾，敲擔子<sup>[76]</sup>門，令止”<sup>[77]</sup>，可見擔子有門。又，《唐語林》卷一《政事上》記李德裕在浙西判案，召僧人“入對事，咸遣坐擔子<sup>[78]</sup>，下簾”<sup>[79]</sup>，可見擔子有簾。因此唐代後期的擔子可能與宋朝的擔子很接近。

至於有司報告中提到的奚車和兜籠，其出現可能晚於擔子。《舊唐書》卷四五《輿服志》云：“奚車，契丹塞外用之，開元、天寶中漸至京城。兜籠，巴蜀婦人所用，今乾元已來，蕃將多著勳於朝，兜籠易於擔負，京城奚車、兜籠，代於車輿矣。”按奚車就是駝車<sup>[80]</sup>，《資治通鑑》卷二八四後晉開運二年三月條記“契丹主坐大奚車”，胡注引沈括曰：“奚人業伐山、陸種、斫車；契丹之車皆資於奚。其輜車之制如中國，後廣前殺而無般，材儉易敗，不能任重而利於行山。長轂廣輪，輪之牙，其厚不能四寸，而軫之材不能五寸。其乘車駕之以駝。”由此可以想見奚車的形制，唯不知它何以能流行於京城，是京城婦女追求新奇呢還是確實乘坐比較舒服？兜籠的形制到宋代已不大清楚了，估計類似擔子。證據之一是兜籠又叫“兜子”，宋人高承著《事物紀原》，卷八有“兜子”條說“又曰兜籠，巴蜀婦人所用”<sup>[81]</sup>，而前引李德裕讓僧人坐的“擔子”，在同條中又稱之爲“兜子”，所以擔子與兜子與兜籠當很接近。證據之二是宋人孔平仲著《珣璜新論》，其中說“兜籠，若今之擔子<sup>[82]</sup>矣”<sup>[83]</sup>。不過，



兜籠雖然與擔子類似，但從等級上說應該低於擔子，所以有司報告規定胥吏和商賈的妻子不得乘奚車、擔子，但其中年老有病者可以乘兜籠。

王涯在審查了有司的報告後沒有做太多修改，只是說：“緣白銅先已禁斷，今請應合用銅者，通用鍮石。”另一處改動是“胥吏商賈妻女老疾者聽乘坐車及葦輦車”，即增加了“座車”。其餘“並請准所司條流處分”。這其中的“座車”可能也稱“坐車”，形制與奚車差不多。宋人李上交著《近事會元》，在卷五“兜籠”條解釋奚車，說“奚車，似今之坐車耳”<sup>[84]</sup>。增加了“座車”，應該是對民衆出行工具的限制又少了一點。

《王涯奏文》的規定大體為宋代繼承下來，並由婦女推廣到一般民衆。宋太宗太平興國七年（982）李昉上報士庶人車服之制時說：“工商、庶人家……聽乘車、兜子（舁不得過二人）。 ”<sup>[85]</sup>這裏的乘車似應是乘“座車”。南宋《慶元條法事類》引《儀制令》云：“諸民庶之家不得乘轎子、擔子，其乘坐車、兜子（舁不得過貳人），許黑漆間五彩為飾。”<sup>[86]</sup>所言與李昉奏文一脈相承。宋代《儀制令》的這條規定是否一直在實施我們不得而知，但宋制與《王涯奏文》的關係確是清楚可見的。

《王涯奏文》只對婦女乘坐擔子作了規定，沒有涉及官員。其實唐代官員乘坐擔子也是唐後期車馬制度的一個變化。從現存史籍看，從唐玄宗以後，官員乘坐擔子、肩輿等類似後代轎子類出行工具的纔多了起來，但多數還是因為有病纔允許坐。例如代宗初即位，宰相苗晉卿“年已衰暮，又患兩足，上特許肩輿至中書”<sup>[87]</sup>；德宗初即位，宰相崔佑甫“被疾，肩輿入中書，卧而承旨”<sup>[88]</sup>等。但是後來可能無病而乘肩輿或擔子的也已經有了，於是在文宗開成五年（840），也就是《王涯奏文》的八年後，試圖對這一現象做出規定。規定首先由御史中丞黎植提出：

伏以朝官出使，自合驛馬，不合更乘擔子<sup>[89]</sup>。自此請不限高卑，不得輒乘擔子。如病，即任所在陳牒，仍中書門下及御史臺，其擔夫<sup>[90]</sup>自出錢雇。節度使有病，亦許乘擔子……宰相三公師保尚書令正省僕射及致仕官疾病者，許乘之，餘官並不在乘限……三品已上官及刺史赴任，有疾亦任所在陳牒，許暫乘，病瘥日停，不得驛中停止，人夫並須自雇。這主要是說無論出使還是赴任，都不許乘擔子。有病要申請後纔能乘，擔夫還



要自己雇。京城內只有高官和退休官有病者纔能乘擔子。限制是比較嚴厲的。中書門下在此規定基礎上又作了二點補充：

其常參官或諸司長史，品秩高者，有疾及筋力綿怯，不能控馭，望許牒臺，暫乘擔子，患損勒停。其出使郎官，中路遇疾，令自雇夫者，若所詣稍遠，計費極多，制下檢身，不合貸借。輕齎則不濟所要，無偏（借？）則不可支持。如中路遇疾者，所在飛牒申奏，差替去。以此商量，庶爲折衷。餘請依御史臺所奏。<sup>[91]</sup>

這是說京城除高官外，一般常參官有病及年老者也應允許乘擔子；出使者如果得病，且去處太遠，花錢雇人花費太多，又無法借錢的話，最好是換人，不要讓他們繼續出使了。中書門下的補充規定稍稍放寬了乘擔子的人的等級，但依然是只有有病和年老者纔能乘坐。這一規定不知是否得到了皇帝的批准並下發實行，從史籍記載看，似乎文宗以後無病的宰相乘坐擔子或肩輿之類的多了起來。比如《唐語林》卷一記：“開成中，李石作相兼度支。一日早朝中箭……自此詔宰相坐擔子，出入令金吾以三千人<sup>[92]</sup>宿直。”<sup>[93]</sup>前引宰相魏謩從中書乘擔子回家事，也發生在文宗後的宣宗年間。到昭宗朝，甚至有宰相崔昭緯和鄭延昌坐肩輿“歸第”被市人包圍的事情發生<sup>[94]</sup>。不過總的說來，唐後期對一般官員乘擔子或肩輿的限制還比較多。到北宋時對此也還有限制。只是到了南宋後，由於南方少馬多山，官員乘坐擔子或轎子纔作爲制度被固定了下來，完成了中國古代出行工具的一個重要演變。

### 三、小 結

通過以上對《王涯奏文》部分內容的剖析，我們可以看到唐後期特別是文宗大和年間車服制度的變化，以及它所反映出來的社會變化。綜合來看，這些變化大致有以下幾個方面。

第一，隨着散官地位的下降，官員一切待遇依散官品階的制度有了一些變化。執政者開始在規章制度中明確規定有些待遇依職事官或有職掌的官，而不依散官了。這在對低級官吏的服飾，以及導從制度的改革中可以看的很明顯。此外還可舉出一個證據。《王涯奏文》在上報了關於車服制度的具體規定後，

總結說：“應制度、衣服、車乘、器用、宮室等，其諸軍諸使職掌官等，並請約文武官例，各委本軍本使，以職掌高下約爲等第，比類聞奏；應三省、御史臺、兩京諸司、及諸道在城職掌官等，諸不許用本官本品例。”前一類“職掌官”<sup>[95]</sup>“以職掌高下約爲等第”；後一類“職掌官”“不許用本官本品例”，都反映了唐後期車服等制度和待遇有由散官品階向職事官傾斜的趨勢。

第二，隨着貴族社會的逐漸衰亡，社會等級制度出現了新的變化。統治者一方面減少官員間的等級，將四等制減少爲三等制，同時注重對低級官吏的管理，加強了對胥吏等階層的制度規定，特別是對以前沒有做過規定的官吏如直官、三司官典，以及場院官中的驅使官、通引官等的車服做出了明確規定。此外，對商賈、庶人、部曲客女、奴婢等不同階層的車服也做了規定，反映出這些階層地位的變化，以及執政者自覺對他們加強管理的努力。所有這些都反映了唐後期社會等級的調整，以及社會平民化趨勢加重的傾向。

第三，《王涯奏文》還反映了唐朝統治者關注現實、承認現實，並將現實風俗納入規章制度的努力。婦女乘坐擔子的風俗，在經過了150餘年後，終於被寫入詔敕，就是這一努力的典型反映。服飾中的以綠代青，亦即對青色地位下降的承認也說明了這一點。事實證明，對於流行風俗只能因勢利導。合理的風俗會持續流行下去，禁止是起不了甚麼作用的。擔子後來發展爲轎子，最終影響了後世近千年的出行工具，是風俗成爲制度後又影響風俗的一個很好例子。

第四，對於唐代新出現的使職的迅速增加，以及地方節度使勢力的擴大，唐朝統治者一方面力圖用新的制度對其加以約束，例如對“屬諸軍使司”者的服色做出規定等，此外更重要的是，如同姑息藩鎮一樣，對這些人的車服等級做出了十分寬鬆的規定。例如在導從制度中規定“京城外及勳績顯著職事繁重者，不在此限”；在鞍轡制度中規定“其軍容隊伍要資華飾，不在此限”。特別是文宗在批准《王涯奏文》的詔書中強調：“禁軍仗衛雜飾，及諸道節度等使，應緣軍裝衣服，即不在此限。”京城外也就是地方上的一些官員，以及軍隊的車服制度不受《王涯奏文》和詔敕的限定，是唐後期地方勢力、軍隊勢力增大的反映。

還有一點需要注意，那就是《王涯奏文》以及文宗批准奏文下發的詔書的

背景問題。我們知道，以車服來分別階級和階層等級，是中國古代社會的特點之一。一般而言，在唐以前的貴族社會中這一點表現的尤為明顯。例如《晉令》規定：“市僧賣者，皆當著巾帖額，題所繪賣者及姓名，一足著黑履，一足著白履。”<sup>[96]</sup>這是在法律上規定了低賤者的服飾。又，《梁書》卷五三《沈瑀傳》言沈瑀任餘姚令時，“初至，富吏皆鮮衣美服，以自彰別。瑀怒曰：‘汝等下縣吏，何自擬貴人耶？’悉使着芒屨粗布，侍立終日。”<sup>[97]</sup>這也是有意識地以服飾區別官吏中的貴賤。

唐代前期仍然強調這一點，即強調車服制度與貴賤等級之間的聯繫。反對在車服制度上僭越，也主要從防止貴賤等級制度的紊亂入手。例如唐太宗貞觀四年《定服色詔》云：“車服以庸，昔王令典，貴賤有節，禮經彝訓。自末代澆浮，采章訛雜，卿士無高卑之序，兆庶行僭侈之儀。”<sup>[98]</sup>強調的是“貴賤有節”。高宗咸亨五年《官人百姓衣服不得逾令式詔》云：“采章服飾，本明貴賤”，若不依令式，則“貴賤莫辨，有蠹彝倫”。<sup>[99]</sup>強調的也是明貴賤。玄宗開元二年《禁濫借魚袋詔》云：“章服所施，貴賤攸別，苟容僭越，未為獎勸。”<sup>[100]</sup>強調的還是“貴賤攸別”。因此在唐前期，以章服制度區別貴賤是主要的。這與唐以前社會的貴族社會性質，以及唐前期延續了這一社會性質的餘波有些關係。

但是，隨着舊貴族舊士族的逐漸衰亡，與新貴族即新科舉入仕階層的壯大，“貴賤之別”逐漸向“尊卑之別”過渡，對章服僭越的批判在很大程度上變為對奢侈的批判了。這種批判在唐後期文宗時期，因文宗本人生活品質趨於崇儉而達到高峰。早在大和四年文宗就曾下《禁車服第宅逾侈敕》，“車服第宅，相高以華靡之利……有司不禁，侈俗滋扇……有僭差尤甚，御史列上”<sup>[101]</sup>云云。這裏我們看到，對車服第宅僭差的批判是從崇儉的角度，是批判當時社會的“侈俗”。這與前期對“僭越”的批判着眼於“貴賤莫辨”還是有區別的。正是在這種背景下，文宗命王涯整理整頓令式，製定了有關車服制度的新的規定。

於是文宗在批准《王涯奏文》時下的詔書中說：

理道所關，制度最切。近者風俗逾侈，歲月滋甚，人隳本業，用多費財。爰命有司，載舉彝制，務從儉樸，度可久行，將使尊卑有倫，刑罰少息……或有留令慢法，委御史臺彈奏，當坐長吏，用清頽風。

詔書明確指出了這次立制度的起因和要達到的目的。整頓的起因主要是“風俗逾侈”，整頓的目的是希望“尊卑有倫，刑罰少息”，重點放在了“清頹風”和明“尊卑”上。我們再舉幾個文宗以後的例子。唐武宗會昌二年（842）御史中丞李回有奏文說：“文武常參，據品秩合置引馬。臣伏以車服之制，並示等威，着在典章，所宜遵守……其文武常參官，起今已後，並據品秩，準例置引馬……庶存制度，用表官榮。”<sup>[102]</sup>唐僖宗《光啓三年（887）七月德音》中說：“近者競崇侈靡，莫辨等威，服玩車輿，皆越制度……其京師應有奢僭違令式者，聞之當行朝典。”<sup>[103]</sup>這兩件奏文或詔書把車服制度不是與“明貴賤”而是與“辨等威”“表官榮”聯繫起來，批判的也主要是“侈靡”了。我們知道，社會特別古代社會總是有等級的。車服制度的本質特徵自然是為區別不同等級。但是我們從以上引文可知，在唐後期特別是文宗以後，以“明貴賤”為目的的車服制度逐漸向“明尊卑”過渡，對官僚“等威”“官榮”的關注超過了對“貴賤”的關注，批判“侈靡”上的逾等多於批判貴賤等級上的逾等。這樣，我們就從車服制度變化的角度看到了唐代社會的一個變化，即從重“貴賤”到重“等威”重“官榮”，社會也就逐漸從貴族社會演變為官僚社會了。

## 注 釋

[1]《冊府元龜》原文作“定車服以辨名數”。

[2] 姜伯勤《王涯與中唐時期的令與禮》一文（載《中國古代社會研究》，廈門大學出版社，1998年，42—72頁）也以這件史料為主要依據。但姜先生研究的重點在中唐的禮制改革，以及王涯、文宗當時的改革思想，對車服等制度本身的分析和研究不夠充分。

[3]《冊府元龜》用中華書局1960年影印本。

[4]《全唐文》用中華書局1983年影印本。

[5]《唐會要》用中華書局1955年排印本。

[6] 見仁井田陞《唐令拾遺》中復原的《衣服令第十七》，長春出版社編譯本，1989年。

[7] 關於冠服與常服，請參見拙著《唐代衣食住行研究》，首都師範大學出版社，1998年，52—60頁。

[8]《冊府元龜》卷六〇《帝王部·立制度》一。

[9]《唐令拾遺補》，東京大學出版會，1997年，第644頁。

[10] 貞觀時有《式》三十三卷，見《新唐書》卷五八《藝文志》二，北京：中華書局，

1975年。

[11]《唐律疏議》卷二七，北京：中華書局，1983年。

[12]《舊唐書》卷四五《輿服志》引貞觀四年詔書，在“八品、九品服以青”之下，也有“帶以鍮石”一句。《舊唐書》，北京：中華書局，1975年。

[13]《舊唐書》卷四五《輿服志》。

[14]《王涯奏文》中引用的《禮部式》不知是何時製定的《式》。據《唐會要》卷二四《二王三恪》引唐玄宗開元十五年閏九月敕，“二王後爲賓者，會賜同京官正三品”，則將二王後的待遇與三品官等同始於唐玄宗時期。本《禮部式》將二王後與三品並列，可能應是編寫於唐玄宗時期的《禮部式》。

[15]參錢大昕《十駕齋養新錄》卷一〇《唐人服色視散官》條，上海書店，1983年。

[16]《五代會要》卷六《內外官章服》，上海古籍出版社，1978年。

[17]到唐玄宗時期才有了“借紫”然後又有很少的一些“賜紫”的記載。

[18]之所以選擇這二人，是由於關於他們二人的任官資料比較詳盡。

[19]以下張九齡的任官，見四部叢刊本《唐丞相曲江張先生文集》的《附錄：誥命》。又，張九齡的時代已是唐前期的末尾，因此散官的晉昇可能已不是特別規範了。

[20]以下白居易的任官，參見朱金誠箋校《白居易集箋校》（上海古籍出版社，1988年）中有關內容。

[21]《唐會要》卷三一《章服品第》。

[22]《劉禹錫集》卷一〇《答道州薛郎中論書儀書》，北京：中華書局，1990年。

[23]《王涯奏文》中對高級官員的服色沒有做重新解釋，可能因爲有“賜緋紫”的辦法可以過渡性地解決部分問題。

[24]載《唐代制度史略論稿》，北京：中國政法大學出版社，1998年，1—56頁，但文中關於直官服飾，引用的是《唐會要》中所引《王涯奏文》，引文與《冊府元龜》所引頗有出入。

[25]《唐會要》卷三一《輿服》上。

[26]《白居易集箋校》卷十二《琵琶引》。

[27]《唐會要》卷三八《葬》。

[28]《唐會要》卷三一《輿服》上。李錦綉在《試論唐代後期的三司胥吏》（載《'98法門寺唐文化國際學術討論會論文集》，西安：陝西人民出版社，2000年，387—394頁）一文中用此規定證明這些吏都是“有官的吏”。其實從規定本身並看不出這一點，我們毋寧說是將吏的待遇提高到了“官”的程度。

[29]《遼史》，北京：中華書局，1974年。

[30]《宋史》卷一五三《輿服志》五，北京：中華書局，1977年。

- [31] 此據《唐會要》引文。
- [32] 《舊唐書》卷四五《輿服志》。
- [33] 見《王涯奏文》所引。這一規定當定於唐前期。《舊唐書·輿服志》記唐高祖武德四年規定：“流外及庶人……其色通用黃”；《舊唐書》卷五《高宗本紀》下記上元元年敕“庶人服黃”。《王涯奏文》引《禮部式》是重申這一規定，但下文即有補充。
- [34] 《五代會要》卷六《內外官章服》。
- [35] 《甘澤謠·紅綫》，汪闥疆校錄《唐人小說》本，上海古籍出版社，1978年。
- [36] 文淵閣《四庫全書》本，上海古籍出版社影印，1991年。
- [37] 上海古籍出版社點校本，1981年。
- [38] “已上”，《唐會要》作“已下”。
- [39] 《唐會要》卷三二《異文袍》。
- [40] 《冊府元龜》卷六〇作貞元“七年”。
- [41] 《唐會要》卷三二《異文袍》。
- [42] 雁銜的“儀委”就是一種瑞草。《冊府元龜》卷六〇在德宗此敕文下有一小注，曰：“儀委，瑞草也。”
- [43] 《白居易集箋校》卷一七《初除官蒙裴常侍贈鵲銜瑞草緋袍魚袋因謝惠貺兼抒離情》。
- [44] 觀察使有權賜人緋袍也是唐後期的一個重要現象，值得注意。
- [45] 從詩的題目看，銜的應是“瑞草”，但從詩句中“鵲銜紅綬”看，銜的應是“綬帶”。考慮到德宗敕文中規定的是“鵲銜綬帶”，因此袍上綉的應是“鵲銜綬帶”。
- [46] 《王司馬集》卷五《和蔣學士新授章服》，上海古籍出版社影印文淵閣《四庫全書》本，1993年。又，“蔣學士”系“蔣防”，從岑仲勉說，見其所著《郎官題名石柱新考訂》，上海古籍出版社，1984年，276頁。
- [47] 《白居易集箋校》卷二四《聞行簡恩賜章服喜成長句寄之》。
- [48] 《白居易集箋校》卷三一《喜劉蘇州恩賜金紫遙想賀宴以詩寄之》。其中“瑞帶”或當為“瑞草”。
- [49] 關於遼朝錦袍，參見趙豐《雁銜綬帶錦袍研究》，《文物》2004年4期，73—80頁。
- [50] 《舊唐書》卷一六七《宋申錫傳》。
- [51] 《舊唐書》卷一〇五《韋堅傳》。
- [52] 唐憲宗以後，京城還流行揚州氈帽、桂管布等，參見拙作《唐代衣食住行研究》86頁。
- [53] 《隋書》即將“車輿”制度放在《禮儀志》中。
- [54] 《唐令拾遺補》在“朱裏”後增“朱絲絡網”；補“不用轆”為“不得用轆”。
- [55] 《舊唐書》卷四五《輿服志》。

[56] 所以《王涯奏文》說“准《六典》”云云就很奇怪了。

[57] 中華書局，1965年。

[58] 中華書局，1974年。當然當時也有騎馬的導從，但可能沒有後代普及而且也沒有形成制度。

[59] 《舊唐書》卷一一九《楊綰傳》。

[60] 《舊唐書》卷一六五《溫造傳》。

[61] 這裏的“屬馬”，《唐會要》均作“蜀馬”，是。

[62] 此處似應有對六品導從的規定而漏記。參下文王涯的方案即知。

[63] 《全唐文》在“應繁重者”下寫一“疑”字。查《唐會要》，此句作“應職事繁重者”，是。據以補。

[64] 《唐會要》卷三一《雜錄》。

[65] 關於三司胥吏的重要，可參見前引李錦綉《試論唐代後期的三司胥吏》一文。

[66] 《大唐開元禮》卷二《皇太后皇后鹵簿》條云：“金根車（朱質，駕牛，常行則乘之）。”北京：民族出版社影印本，2000年。

[67] “擔”，原文作“檐”。按唐人作文，“木”旁與提手旁多不分，故這裏實為“擔子”。

[68] 原文作“景雲四年”。查景雲無四年，這裏或是“景龍四年”之誤？存疑。

[69] 《唐會要》卷二六《命婦朝皇后》。

[70] 此處及以下凡“擔子”原文均作“檐子”，《全唐文》、《唐會要》同。但文淵閣《四庫全書》本《唐會要》作“擔子”。為敘述方便，這裏均徑作“擔子”。

[71] 此據《唐會要》補。

[72] 據《唐會要》補。

[73] 原文作“檐子”。下同。

[74] 《東京夢華錄》卷四，上海：古典文學出版社，1957年。

[75] 原文作“檐”，下同。

[76] 原文作“檐子”。

[77] 上海古籍出版社，1978年新1版。

[78] 原文作“檐子”。

[79] 上海古籍出版社，1978年新1版。

[80] 孫機已推測奚車即駝車，但沒有找到根據。見其所著《兩唐書輿車服志校釋稿》，載《中國古輿服論叢》，北京：文物出版社，1993年，270頁。

[81] 叢書集成初編本，商務印書館。

[82] 原文作“檐子”。

- [83] 文淵閣《四庫全書》本。
- [84] 文淵閣《四庫全書》本。
- [85] 《宋史》卷一五三《輿服》五，但標點做了修改。
- [86] 《慶元條法事類》卷三，臺北：新文豐出版公司，1976年。
- [87] 《舊唐書》卷一一三《苗晉卿傳》。
- [88] 《舊唐書》卷一一九《崔佑甫傳》。
- [89] 原文作“檐子”，下同。但《四庫全書》本均作“檐子”。
- [90] 原文作“檐夫”顯然不通，因知“檐”當爲“檐”。
- [91] 《唐會要》卷三一《輿服上·雜錄》。
- [92] 《舊唐書》一七二《李石傳》作“三十人”。
- [93] “檐子”原文作“檐子”。又，此條原有注，以爲“衛兵不因李事，記之者有誤”，懷疑是李德裕罷衛兵事，並不涉及檐子。從史籍看，的確有文宗開成後宰相乘檐子的記載，因此此材料的這一種說法還不能斷然否定。
- [94] 《舊唐書》卷一七七《杜讓能傳》。
- [95] 注意，不是“職事官”，是有意與“職事官”相區別。這也是唐後期官制的一個重要變化。
- [96] 程樹德《九朝律考》卷三，北京：中華書局，1963年，301頁。
- [97] 中華書局，1973年。
- [98] 《冊府元龜》卷六〇《帝王部·立制度》一。
- [99] 《唐大詔令集》卷一〇八，北京：商務印書館，1959年。
- [100] 《冊府元龜》卷六〇《帝王部·立制度》一。
- [101] 《唐大詔令集》卷一〇九。
- [102] 《唐會要》卷六二《御史臺·雜錄》。
- [103] 《唐大詔令集》卷八六。

## Wang Ya's Memorial and Changes in the System Regulating Vehicles and Clothing in the Late Tang

Huang Zhengjian

### Summary

In this article, the author analyzes a memorial written by Wang Ya during the reign of Emperor Wen of the Tang in order to discuss the changes in regulations regarding vehi-



cles and clothing in the later Tang. Changes are thought to be indicated by four aspects.

Firstly, it seems to follow from the reformation of regulations for lower officials' clothing and *daocong* (guards of honor and attendants) that the systematic standards in the later Tang inclined from prestige titles to functioning official titles

Secondly, following changes in social stratification, official ranks decreased from four to three, and the accoutrements of petty officials were given more attention. Use of the color ultramarine color in official costumes gradually fell into disuse, and regulations for vehicles and clothing were applied to low social strata such as petty officials, merchants, *buqū* (a kind of male dependent), *kenü* (a kind of female dependent), myrmidons and servant girls, etc.

Thirdly, the custom of women riding in *danzi* (a kind of sedan) was finally authorized after 150 years, which reflected the government's efforts to bring customs into the system. The government's ranking of officials' vehicles and its standardization of the costumes of *Jiedushi* (Military Commissioners) and *Guanchashi* (Surveillance Commissioners) was also the result of accepting and systematizing social realities.

Finally, in late Tang, the basis of the system of vehicles and clothing changed from the distinction between the nobility and commoners to the difference between senior and junior. Both are hierarchical, and the transition reflects social evolution from an aristocratic society to a bureaucratic society in ancient China.



## 唐律：性別制度的法典化

高世瑜

中國古代決定男女兩性地位、建構兩性關係的社會規範，事實上包含兩個層面，一是成文的規範，姑稱之為“性別制度”；二是不成文的規範，包括民風習俗、觀念輿論等等（當然，如果將後者也視為一種無形的制度亦無不可）。而前者即“性別制度”又包含了禮制與法制兩個層面。

中國傳統的性別制度，大體形成於周，成熟於漢。初始主要體現於“禮”，亦即通過禮制規定男女地位，約束男女行為、兩性關係。《禮記·大傳》總論禮之綱要便說：“親親也，尊尊也，長長也，男女有別”，涉及了性別規範。“禮”的形式主要依靠對人的教化，原則上說，強制性較小，也不具備懲罰功能。另一方面，這些社會規範也逐漸從“禮”進入“法”。中國古代“法”的形成晚於“禮”，一般認為在春秋戰國時期。它自建立以來便涉及兩性關係與婦女，其立法精神與“禮”相一致；隨着法律的發展成熟，有關性別與婦女的禮制越來越多地進入法律，禮與法逐漸合流。法律依靠政治權力、採用強制形式推行各種制度規範，更主要的作用在於對違犯者進行懲罰，故而起到了“以刑護禮”的作用。有關性別的社會規範由禮入法，或者說性別制度的法典化，標誌着其強制性增強，無疑是其強化的反映。

自先秦以來歷朝的法律以及一些具有法律意義的詔敕、命令等，對於兩性關係、婚姻、家庭、婦女犯罪等等多有涉及，但是其時尚未形成完整、成熟的法律體系，有的詔令等更是臨時因人因事而發，故也可以說尚未形成關於性別規範的成熟法典。唐代是性別制度由禮入法、形成正式法典的重要時期，唐律的出現便是其標誌。或者可以說，至唐代，性別制度纔最終完成了法典化過程。

唐律被認為是中國古代傳世第一部成熟、完備的法典，它上承戰國秦漢，集前代之大成；下啓宋元明清，爲後世法典之圭臬。從性別與婦女角度亦可做如是觀，它也是第一部關於性別制度的成熟法典，是性別制度由禮入法的里程碑。唐律繼承、總結並改革了既往前朝的有關律條，“一準乎禮”，即以禮教倫理爲準則，全面制定了有關性別與婦女的法規，從而使周、漢以來的性別制度與有關婦女權利、地位等社會規範由禮制化全面走向法制化，或者說禮、法合一化。同時，它對後世影響深遠，其後歷代法律中關於性別與婦女的律條無不以之爲本，它又是古代性別制度法典的基石<sup>[1]</sup>。

衆所周知，唐律是在總結、整理前朝歷代律條基礎上尤其是直接沿襲隋律製定而成的，有關性別的法規亦如此。在觀察唐律之前，不能不簡略回溯一下此前歷代與性別有關的律條<sup>[2]</sup>。唐以前歷代法律多已亡佚，難以窺其全豹。但從僅存的零散文獻記載中，我們還是可以發現有關性別與婦女的法律逐漸周密的發展過程，可以從有關立法、執法的言論中看到禮與法合一的鮮明特色，看到這些法規的建構、改革是如何以禮制爲依歸的，同時也可以瞭解唐律中相關律條產生的淵源、基礎。

## 一、先秦至漢有關性別與婦女的法律

一般認為，中國古代的法律與法治自春秋戰國時代而興。我們可以看到，最早的律條便涉及性別問題。被認為是古代法典之源的戰國時代的《法經》中有“雜律”篇，其中分爲“輕狡、越城、博戲、借假、不廉、淫侈、逾制”等類別，“淫侈”中便有與兩性關係有關的律條。據記載，其內容有：“夫有一妻二妾其刑臧，夫有二妻則誅，妻有外夫則宮。曰淫禁。”<sup>[3]</sup>旨在限制丈夫於一妻一妾之外再納妻妾和妻子的婚外性關係。由此可知，中國古代的法典自出現起便涵括性別制度，主要是嚴格規範婚姻制度與兩性關係；從刑罰看，對違法者懲戒相當嚴厲。

實施以法治國的秦代，法律中更有多種律條涉及婚姻、兩性關係、家庭倫理等問題。睡虎地秦簡《法律答問》中便載有此類律條。如，關於婚姻制度，《法律答問》中有：“女子甲爲人妻，去亡，得及自出，小未盈六尺，當論不

論？已官，當論；未官，不當論。”即身高未滿六尺的妻子逃亡是否應當論罪，答爲：婚姻若經官府便論罪，否則不論。又有：“女子甲去夫亡，男子乙亦闌亡，相夫妻，甲弗告情，居二歲，生子，乃告情，乙即弗棄，而得，論何也？當黥城旦舂。”即妻背夫逃亡並與他人結婚、生子，對方知情後仍不棄，當判“黥城旦舂”。此外還有男子娶逃亡人妻生子，事發後如何處置其子之間，大意爲，若男方不知情可判歸男方。另外還規定，丈夫若休棄妻子須到官府登記，“棄妻不書，貲二甲”，即如未經官，要處繳納罰金。對於婚外性關係，《法律答問》有：“甲、乙交與女子丙姦，甲、乙以其故相刺傷，丙弗知，丙何論處？毋論。”即二男子因與同一女子通姦而相傷，女子不知情，故不論罪。從律條看，女子與人通姦似並無很重罪罰。但是對於血親之間的通姦極爲嚴厲，規定：“同母異父相與姦，何論？棄市。”秦律還涉及夫妻關係，《法律答問》有關於夫毆妻的律條：“妻悍，夫毆治之，決其耳，若折肢指、肤體，問夫何論？當耐。”即夫毆妻若撕裂耳朵、折傷肢體當處耐刑。律條中還有：“‘夫有罪，妻先告，不收’，妻媵臣妾、衣器當收不當？不當收。”即妻子不收爲官奴婢，也不沒收其陪嫁奴婢、衣物。另外根據律文中“妻有罪以收，妻媵臣妾、衣器當收，且畀夫？畀夫”，研究者推斷，丈夫應是妻子財產的法定繼承人。此外還有夫盜錢妻藏匿或與之共飲食當收，夫爲城旦逃亡則收其妻子等律條，可知妻子與丈夫共犯或受丈夫株連往往會被收爲官奴婢。關於家庭倫理，秦律明確維護尊長的權利，如對於毆打祖父母、曾祖父母等均嚴加處治，規定子不得告發父母，並嚴懲不孝等。對於婢妾類身份卑賤的婦女，睡虎地秦簡《封診式》中有“黥妾”條，大意爲：某里五大夫乙派家吏甲捆送婢女丙到官，告稱丙强悍，請求施黥劓。可見，秦時婢妾若“悍”，是可能處黥劓刑的<sup>[4]</sup>。

此外，秦代還以刻石明確規定：“有子而嫁，倍死不貞；防隔內外，禁止淫泆，男女絮誠；夫爲寄猥，殺之無罪，男秉義程；妻爲逃嫁，子不得母，咸化廉清”<sup>[5]</sup>等等，此爲古代首次正式以法令形式提出婦女再嫁與貞節問題；但同時規定，有婦之夫與人通姦也要嚴懲，殺之無罪。刻石雖非正式法律條文，但它是以前皇帝名義發布的命令，顯然具有法的意義。

從以上所列種種可以看出，秦代雖崇法輕儒，但關於性別的律條與儒家“禮”的綱常倫理精神卻完全一致；惟在嚴格規範兩性關係方面，對於男女雙

方都有限制、懲罰，雖程度可能有所不同，但對於婦女的單方面壓迫似並不特別嚴重。

漢代是儒家禮教發展的重要時期，法律也獲得空前發展，並且發明了以經斷獄，首開以禮入法之端。漢律也已亡佚，現存關於兩性關係的法律條款主要包括以下一些內容：禁止亂倫及其他淫亂行為。如漢律中有“立子姦母，見乃得殺之”<sup>[6]</sup>的律條，嚴禁母與子、繼母與繼子之間的兩性關係。《白虎通·五刑》載：“女子淫，執置宮中不得出也；丈夫淫，割去其勢也。”從這些律條以及一些案例處理情況看，對於所謂“淫亂”行為，漢律對於男女兩性的處罰基本上是對等的，刑懲較為嚴厲。對於婚姻關係，從漢代多起出妻事例看，“七出”雖未確定是否已入律，但漢律是明顯保護丈夫出妻權力的；但是，有少量妻子請求離異的事例，也未見官府干預，說明對於女方的離異權力也予以承認。另外，漢律嚴格維護家庭倫理秩序，如，某女子何侍因搏其婆母耳光，被司徒鮑昱判“減死”之罪<sup>[7]</sup>。更值得注意的是，在張家山漢簡《二年律令·賊律》中有三條簡文涉及家庭成員之間的斗毆行為：（1）“妻悍而夫毆笞之，非以兵刃也，雖傷之，毋罪。”（2）“妻毆夫，耐為隸妾。”（3）“婦賊傷、毆詈夫之泰父母、父母、主母、後母，皆棄市。”從三條律文明顯可見夫妻地位高下迥異：夫毆傷妻，只要未使用兵刃便無罪，而妻僅毆打丈夫便判耐刑並罰沒為奴婢；婦女與夫家尊長的地位差別就更加懸殊，毆傷或只是打罵夫家尊長就要處以極刑。律條對於夫權和家族倫理秩序的維護極為明確。有研究者認為，與秦律相比，漢律對於“妻悍而夫毆笞之”，即丈夫毆打妻子更為寬容；而與其後的唐律相比，對於婦女毆打、詈罵丈夫祖父母、父母的處罰要更重。由此可見漢律對於“婦”、“妻妾”的約束更為嚴厲，對於夫權的維護更為有力<sup>[8]</sup>。這種看法是合乎事實的。

此外，漢代還曾發佈過一些臨時法令保護被掠賣的婦女，如東漢光武帝劉秀多次發佈詔令，凡有被略賣者，一律任其回家，阻擋者依法治罪<sup>[9]</sup>。東漢章帝為鼓勵生育曾將“胎養具為令”<sup>[10]</sup>，即由官府補助孕婦一些食物，以養胎兒。

對於婦女犯罪，《周禮·秋官司寇》有“女子入於春槩”之條，漢律與之一致，對於輕犯的主要刑懲是服勞役，令其從事春槩類勞動。“春者，婦人不豫

外徭，但舂作米”；“凡有罪……女爲舂，舂者，治米也，皆作五歲。……女爲白粲者，以爲祠祀擇米也，皆作三歲。……女爲作，如司寇，皆作二歲。……女爲復作，皆一歲到三月。”“復作者，女徒也。謂輕罪，……女子軟弱不任守，復令作於官”<sup>[11]</sup>。可見女犯主要從事舂米、擇米等不太繁重的勞役。女犯有時可以以錢代役，漢平帝、東漢光武帝都曾發布寬減刑罰詔令，准許女徒回家，每月出錢僱人於山伐木，稱“顧（僱）山”<sup>[12]</sup>。對於犯重罪者，死刑之下有宮刑，即幽閉。東漢光武帝爲施寬政曾多次下詔將女犯死刑減爲宮刑。對於宮刑，歷來解釋不一，有的認爲是終身監禁，也有的認爲是以肉刑破壞生殖機能，尚待進一步考證。此外，漢律中已有孕婦減刑的法規。《漢書·刑法志》載：“孕者未乳，……當鞠繫者頌繫之”。頌，據顏師古注，讀容，有寬容之意。即孕婦未分娩，拘縛要寬鬆些。

漢代已有明確的女性親屬“從坐”法，即男性若犯大罪，母、妻、女等親屬或從死，或流放邊地，或沒入官府爲官奴婢。如“律，大逆不道，父母妻子同產者皆棄市”<sup>[13]</sup>。東漢明帝、安帝頒布減刑令時曾提出，女子若已出嫁則可不從家人流徙。西漢平帝與東漢光武帝都曾對從坐婦女下過寬免詔令，命令從坐婦女及八十以上、十歲以下男性，不得拘禁，並著之於法令<sup>[14]</sup>。

可以說，古代有關性別與婦女法規的基本框架、內容，在漢律中已具雛形。

## 二、魏晉至隋有關性別與婦女的法律

魏晉時期是古代法律體系發展的重要時期，而且更明顯地體現出了禮法合一的特色。曹魏律以“八議”入律，標誌着儒家禮制正式入法，或者說法律的儒教化。晉律更加嚴謹、規範化，被認爲上承秦簡《法律答問》，下啓《唐律疏議》，基本確立了古代法典的規模。其“峻禮教之防”，首創“准五服以制罪”，更表明了禮與法的密切結合<sup>[15]</sup>。其後，南北朝各朝多沿襲漢、晉律，並有所改進；隋朝雖短，也曾兩次修訂法律。在法律體系的不斷發展中，有關婦女與性別的法律也隨之日漸詳備。

這一時期有關性別與婦女的律條，大體有如下一些內容：

嚴格規範兩性關係。曹魏正始中朝廷曾議論過“男女淫亂”等罪免死，恢復古之肉刑，“淫而宮之”等問題<sup>[16]</sup>。《晉書·刑法志》記載晉律之綱要稱：“重姦伯叔母之令，棄市。淫寡女，三歲刑。崇嫁娶之要，一以下聘爲正，不理私約。峻禮教之防，準五服以制罪也。”非常注重嚴懲姦淫罪行。北魏拓跋氏進入中原前，針對鮮卑族兩性關係的混亂，曾特別嚴厲地規定：“男女不以禮交，皆死。”<sup>[17]</sup>魏孝明帝神龜中，駙馬都尉劉輝與二民女通姦，毆公主傷胎，劉被處死，二女“髡鞭付官”，且罪及二女兄長全家，引起爭議。朝臣提出：二女已嫁人，“禮云，婦人不二夫，猶曰不二天。若私門失度，罪在於夫，讐非兄弟。”又有引《春秋》之義者，皆認爲不應罪及其兄。終因牽涉皇家貴主，而未被採納<sup>[18]</sup>。

規範婚姻制度。晉武帝曾明令禁止以妾媵爲嫡妻，泰始十年（274）詔稱：“嫡庶之別，所以辨上下，明貴賤……自今以後，皆不得登用妾媵以爲嫡正”<sup>[19]</sup>。晉《官品令》還規定了諸王、郡公與八品官員的妾媵人數，大體自八妾至一妾逐級減少<sup>[20]</sup>。北魏下詔禁止貴賤非類通婚，稱：“夫婚姻者，人道之始。是以夫婦之義，三綱之首，禮之重者，莫過於斯。尊卑高下，宜令分別。”<sup>[21]</sup>北周則有禁娶與母同姓者爲妻妾的規定。

維護家庭倫理綱常，懲治不孝。晉律中有“妻傷夫五歲刑，子不孝父母棄市”<sup>[22]</sup>。“子賊殺傷毆父母，梟首；罵詈，棄市；婦謀殺夫之父母，亦棄市。”<sup>[23]</sup>此與漢律一脈相承。北魏對於不孝的懲治也極爲嚴厲，雁門曾有害母之人，不僅被處極刑，而且殃及其子。朝臣奏議認爲：罪犯“禽獸之不若”，“使其烟祀不絕，遺育永傳，非所以勸忠孝之道，存三綱之義”；建議將其二子投之邊僻，並且不准匹配，以絕其後<sup>[24]</sup>。東魏元孝友還曾上書，請求對宗室王無子者以不孝論罪：“其妻無子而不娶妾，斯則自絕，無以血食祖父，請科不孝之罪，離遣其妻”<sup>[25]</sup>，但最終因朝廷意見不一，未立爲法。

上文已述，婦女的“從坐”法，自秦漢已有之。值得注意的是，魏晉時此刑律曾引起過不止一次討論，朝廷因此對其進行了較大改革。魏法犯大逆者，誅及已出之女。正元中，朝臣奏議提出：“大魏承秦漢之弊，未及革制，所以追戮已出之女，誠欲殄醜類之族也。然則法貴得中，刑慎過制。臣以爲女人有三從之義，無自專之道。出適他族，還喪父母，降其服紀，所以明外成之節，



異在室之恩。而父母有罪，追刑已出之女，夫黨見誅，又有隨姓之戮。一人之身，內外受辟。今女既嫁，則爲異姓之妻；如或產育，則爲他族之母……於防則不足懲姦亂之源，於情則傷孝子之心。”故建議：“在室之女，從父母之誅；既醮之婦，從夫家之罰。宜改舊科，以爲永制。”朝廷因此改定律令<sup>[26]</sup>。另外，魏時因天下草創，逃亡者多，故用重法，士卒逃亡，罪及妻子。曾有逃亡士卒之妻雖嫁夫家，尚未見其夫，也被判棄市。朝臣奏議認爲：“夫女子之情，以接見而恩生，成婦而義重。故詩云：未見君子，我心傷悲，亦既見止，我心則夷。又禮未廟見之婦而死，歸葬女氏之黨，以未成婦也。”故“刑之爲可，殺之爲重”。魏太祖從之<sup>[27]</sup>。魏還曾有罪犯妻子配嫁之律，史載鍾毓爲侍中廷尉時，“及士爲侯，其妻不復嫁，毓所創也”<sup>[28]</sup>，說明有所改革。晉律也有女子從坐之法，但晉明帝太寧中，因解結案誅及將嫁之女而引起議論，朝廷改革舊制，從此“女不從坐”，“復三族刑，唯不及婦人”<sup>[29]</sup>。北魏也有強盜殺人得贓，妻子配爲樂戶或配驛的從坐法。北齊時，對婦女從坐法又做了一定改革，有所寬減：“令婦人年六十以上免配官”<sup>[30]</sup>。從以上歷次討論與改革可以看出，婦女“從坐”的殘酷刑律在一定程度上開始走向理性化，並得到了一定的寬減。

對於婦女的刑罰，漢代雖多次下過寬減詔令，但從現存記載看，並無明確、規範的律條。魏晉律於此立法原則更爲明確，即婦女的刑事處罰與老小同論，相對於男子，可有一半或某種程度的減緩。如晉律有“老小、女人當罰金、杖罰者，皆令半之”的律條。南朝因之，如梁律規定對於諸種刑罰，皆可以金、絹贖罪，而數量，相對於男子，女子一律“半之”。北周律也規定：“婦人當笞者聽以贖論。”對於孕婦，魏晉律比漢律減刑幅度更大，並有了明確的緩刑條款。梁律有：“女子懷孕者，勿得決罰。”<sup>[31]</sup>北魏律條則有：“婦人當刑而孕，產後百日乃決。”此外，北魏還因男女斬刑皆去衣裸體，有失禮法，而改革舊制，不令袒裸<sup>[32]</sup>。

隋律其實是最值得注意的，因爲唐律即是在開皇律的基礎上修訂的，許多篇目、條款都基本沿襲隋律。可惜隋律今已不見，但史載中留下的一宗關於婦女再嫁的立法頗爲引人注目。

《隋書·劉炫傳》載：“煬帝即位，牛弘引炫修律令。高祖之世……以風俗

陵遲，婦人無節，於是立格……九品妻無得再醮。炫著論以爲不可，弘竟從之。”《隋書·李諤傳》又載：隋文帝時，李諤“見禮教凋敝，公卿薨亡，其愛妾侍婢，子孫輒賣嫁之，遂成風俗”。於是上書進奏：“臣聞追遠慎終，民德歸厚，三年無改，方稱爲孝。如聞朝臣之內，有父祖亡沒，日月未久，子孫無賴，便分其妓妾，嫁賣取財。有一於茲，實損風化。……復有朝廷重臣，位望通貴，平生交舊，情若弟兄。及其亡歿，杳同行路，朝聞其死，夕覩其妾，方便求聘，以得爲限，無廉耻之心，棄友朋之義。”隋文帝閱後十分嘉賞，“五品以上妻妾不得改醮，始於此也”。以上史載似有歧義，一說九品妻，一說五品以上妻妾。程樹德《九朝律考》的解釋是：隋雖先有定格（即九品以上妻不得再醮），仍未能施行，故李諤上書後，改限於五品。筆者認爲，根據李諤奏章內容，講的是子孫嫁賣父祖妾婢，有違孝、義之道，並未涉及正妻改嫁與貞節問題，故推斷應是在原“格”之外，又加上五品以上妾，即成爲九品以上妻、五品以上妻妾，似更合乎情理。從唐制可知，“格以禁違止邪”。無論是九品還是五品，這應該都是歷史上首次以國家制度形式禁止婦女再嫁。儘管所限只是官員妻妾，在婦女中人數微乎其微，但還是具有重要歷史意義。只是其實施時間與效果恐怕很有限，如果按照程樹德的解釋，則限制九品以上妻改醮的“格”在隋文帝時便並未得到施行；即使施行了，從上引史載看，到煬帝時，主持制律的牛弘便接受劉炫的反對意見，將其廢止了。所以，這一禁制至多是在很短時間內施行過，影響不會太大。

此外，隋朝也有因與母別居、居母喪而嫁娶、母病危而遠行斂財被彈劾治罪的事例<sup>[33]</sup>，說明隋律對於不孝父母是有制裁律條的。

從以上記載中，我們不僅可以看到魏晉至隋有關性別與婦女的法律的建構已日見周密，而且可以從有關立法、執法依據的言論中饒有興味地看到法與禮合一的鮮明特色，看到這些法規的建構、改革是如何以禮制爲依歸的。

### 三、唐代律令中有關性別與婦女的法規

首先應該說明的是，唐朝法規事實上應該包括律、令、格、式四部分，但因唐律以外多已亡佚，只能就目前所知者立論。唐律是“正刑定罪”的刑律，

有關性別與婦女的律條主要集中於“名例”、“戶婚”、“鬥訟”、“雜律”、“斷獄”諸篇中；“令以設範立制”，留存至今的唐“令”中也有少量與性別有關的條文。

唐律中有關律條為數不少，有的極為瑣細，以下僅取其主要與有代表性者，以避免煩瑣。唐代律令中與兩性權利、地位相關者大略可分為以下五方面內容。

### （一）婚姻制度

禮制素重婚姻，“昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。”<sup>[34]</sup>唐前歷朝法律無不涉及婚姻。唐律關於婚姻制度的律條空前詳備，共有 21 條<sup>[35]</sup>。婚姻自然是兩性關係中最為重要的內容，但有關婚姻的律條中有些與性別等差關係不大，如同姓為婚、良賤為婚、居父母喪嫁娶、娶逃亡婦女、為婚枉冒等，以下將此類略去，僅取與兩性權利、地位密切相關者，按照內容大致可以分為如下幾方面：

#### 1. 關於妻妾婚制

##### （1）一夫一妻制

法律嚴禁男子有妻另娶，同時禁止娶有夫之婦或者說是女子有夫再嫁：

諸有妻更娶妻者，徒一年；女家，減一等。若欺妄而娶者，徒一年半；女家不坐。各離之。

此條的立法依據是夫婦之義至重和一夫一婦制之不可更改。疏議曰：“依禮，日見於甲，月見於庚，像夫婦之義。一與之齊，中饋斯重。”又稱：“一夫一婦，不刊之制。有妻更娶，本不成妻。”又，

諸和娶人妻及嫁之者，各徒二年；妾，減二等。各離之。即夫自嫁者，亦同。（注：仍兩離之。）

律疏解釋道：“二夫各離，故云兩離之。”此應是指丈夫自嫁其妻妾，恩義已絕，自然兩離之。值得注意的是，男子有妻另娶，僅徒一年；而娶嫁人妻，則雙方徒刑加一倍。可見，男子另娶，罪罰較輕；而娶、嫁有夫之婦或者說女子有夫另嫁，雙方罪罰都加重。律文如此制定，顯然是出自對於夫權的尊重與維護，並以此加強婚姻對婦女一方的約束。

##### （2）媵、妾制度

律疏稱：“依令：‘五品以上有媵，庶人以上有妾。’”<sup>[36]</sup>可知唐令明確規定了男子的納妾權利。又據《唐六典》，諸親王以下各品級貴族、官員正妻以外置媵的人數有一定限制：親王置孺人二人、媵十人，嗣王、郡王及一品官媵十人，二品媵八人，三品及國公媵六人，四品媵四人，五品媵三人，以下皆為妾<sup>[37]</sup>。此條應沿襲了上述晉《官品令》對貴族官員置妾人數的規定，只是法定人數有所增加。而且，漢、晉均不見使用“媵”稱，晉《官品令》便只稱“妾”；明確地將媵與妾分開，定為名分較高的側室，這似是唐律的發明。“媵”的稱謂本來自先秦時代諸侯之間的隨嫁制度：“媵者何？諸侯娶一國則二國往媵之，以姪娣從。姪者何？兄之子也；娣者何？弟也。”<sup>[38]</sup>即諸侯娶一國之女有兩個同姓國之女陪嫁，並以侄女和妹妹相從。媵的地位顯然要高於一般的妾。唐代使用這一稱謂，顯然已不具上述意義，只是取其地位高於妾，並以此體現貴族與庶人的區別。一般庶民百姓正妻之外的側室則只稱妾。對於納妾，無論貴族官員或庶民男子皆無數量限制。

### (3) 妻、媵、妾、婢的等級區分

男子雖實行多偶制，可以有妻有媵有妾有婢，但是妻、媵、妾、婢的尊卑、良賤不同，法律嚴格維護她們的身份等級差別，禁止隨意變更：

諸以妻為妾，以婢為妻者，徒二年。以妾及客女為妻，以婢為妾者，徒一年半。各還正之。若婢有子及經放為良者，聽為妾。

同理，若以妻為媵或以媵為妻，以妾為媵或以媵為妾，也有同樣懲罰。律疏提出立法依據是：“妻者，齊也，秦晉為匹。妾通買賣，等數相懸。婢乃賤流，本非儔類。若以妻為妾，以婢為妻，違別議約，便虧夫婦之正道，黷人倫之彝則，顛倒冠履，紊亂禮經。”對於“婢有子及經放為良者，聽為妾”一條，律疏又指出：“妻者，傳家事，承祭祀，既具六禮，取則二儀。婢雖經放為良，豈堪承嫡之重。律既止聽為妾，即是不許為妻。”即使生了子息，也不能以子而貴。疏議明言：“客女及婢，雖有子息，仍同賤隸。”可知嫡妻與妾、婢之間壁壘森嚴，絕對不容逾越；妾與婢也有良賤之別和明確等差。自先秦齊桓公與諸侯會盟時約以“毋以妾為妻”<sup>[39]</sup>之後，各代都有類似規定與觀念，上述晉律也有“不得登用妾媵以為嫡正”之詔令，但是將妻、媵、妾、婢劃分得如此清楚分明，並納入法律，立明確懲罰條款可能自唐律始。

從以上律條可以看出，唐律關於婚姻制度的立法完全以禮制為準則，且與先秦以來的法典一脈相承，即：既嚴格維護一夫一妻婚制，嚴禁男子於一妻之外再娶妻室，並十分尊重嫡妻在婚姻中的權利與地位；同時又實行男子多偶制度，保證其置媵妾的權利。律條較前代更為周密、嚴格，首先，對違犯婚姻法的男女尤其是佔主動地位的男子制定了明確的懲戒刑律，並革除了暴力內容，改為徒刑，使得刑罰更具理性；關於一夫一妻制的立法，既顯示了對夫權的有力維護，同時也使在夫權和多偶制度下處於劣勢的原配嫡妻的婚姻權利與家庭地位得到一定保護；而空前嚴格地區分妻、媵、妾、婢等的身份，不僅是唐代良賤分明的社會等級制度的需要，更是為了維護家庭內的宗法制度，避免家庭紛爭，從而保護了嫡妻、嫡子的地位、權利；從律條也可見，在婚姻中，妾、婢之輩處於絕對劣勢，法律對其只有嚴格限制，基本沒有甚麼保護。從社會現實看，唐朝上層社會士大夫中的確較少發生妻妾錯位一類現象，這應該與禮與法的雙重約束有着直接關係。唐朝後期，岐國公杜佑以妾為妻，雖未受到法律制裁，但卻名聲大壞，引起極大非議。唐代正室夫人虐待婢妾成風，也不能不說與這些法律保護有一定關係。而律條對男子納妾數量未加限制，則直接導致了唐代社會貴族豪門姬妾成群的社會弊病。

## 2. 關於離婚

唐律關於男女離婚的律條很詳細，離婚大體可以分為法定強離、一方擅離與夫妻“和離”三類。

### (1) 法定強離

法律規定由官府強制離婚者，包括兩種情況：

一是婚姻違律，包括以上有妻再娶、娶嫁人妻以及同姓為婚、良賤為婚等等“違律婚”，按律均強制“離之”。有的上文已涉及，有的如同姓為婚等與性別無直接關係，故不詳談。

二是夫妻犯“義絕”：

諸犯義絕者離之，違者，徒一年。

疏議稱：“夫婦義合，義絕則離。……皆坐不肯離者；若兩不願離，即以造意為首，隨從者為從。”在解釋妻妾從夫配流律條時又說：“犯義絕者，官遣離之，違法不離，合得徒罪。”<sup>[40]</sup>即夫妻若犯義絕，由官府強制離異，若夫妻不

離，則爲違法，應判徒罪。

關於“義絕”的律條頗值得注意。所謂“義絕”，即夫妻雙方或雙方親屬發生相互鬥毆傷害或亂倫通姦行爲。其中包括：夫毆妻之祖父母、父母，殺妻之外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹；夫妻雙方祖父母、父母、外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹相毆相殺；妻毆、詈夫之祖父母、父母，殺傷夫之外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹。妻與夫之總麻以上親屬通姦，或夫與妻母通姦。妻欲害夫。有以上情況則屬“義絕”，法律規定強制離婚。從律條看，“義絕”的標準對於夫妻雙方有着明顯的等差：丈夫毆、殺妻之親屬爲“義絕”，而妻子則是毆、詈、殺傷夫之親屬便爲“義絕”；妻欲害夫屬“義絕”，夫欲害妻則不論。同理，妻對夫家與夫對妻家的行爲標準也有明顯輕重差別。此條與以下家庭鬥訟律相關，下文一並陳述。

## (2) 一方擅離

丈夫或妻妾一方擅自離棄對方也包括兩種情況：

一是丈夫依禮出妻。唐律規定：

諸妻無七出及犯義絕之狀，而出之者，徒一年半；雖犯七出，有三不去，而出之者，杖一百。追還合。若犯惡疾及姦者，不用此律。

疏議稱：“伉儷之道，義期同穴，一與之齊，終身不改。故妻無七出及義絕之狀，不合出之。”在妻妾從夫配流律條中，又議曰：“犯七出者，夫若不放，於夫無罪。”<sup>〔41〕</sup>

這一律條的言外之意很明顯，那便是婦女若犯“七出”，則丈夫有權“出之”。“七出”又稱“七去”、“七棄”，最初作爲一種禮法產生於先秦時代，同時還帶有附加條件即“三不去”。《大戴禮記·本命》云：“婦有七去，不順父母去，無子去，淫去，妒去，有惡疾去，多言去，竊盜去。……婦有三不去，有所取無所歸，不去；與更三年喪，不去；前貧賤後富貴，不去。”後來此“七去”被納入法律條文中，有人認爲漢律中便已有“七出”之條，但漢律與其後的律令多已亡佚或不完整，所以尚無明確證據。目前可知最早收入“七出三不去”條文的便是唐律，但“七出”次序有所改變。疏議稱：“七出者，依令：一無子，二淫佚，三不事舅姑，四口舌，五盜竊，六妒忌，七惡疾。”將“無子”列爲第一，反映了對於後嗣的重視。婦女若犯“七出”之一，丈夫有權休

棄，無須驚動官府，只要一紙出妻文書便可生效。但律疏同時說明：“律云：‘妻年五十以上無子，聽立庶以長。’即是四十九以下無子，未合出之。”說明無子出妻必須在49歲以上，即使到了50歲，也並非必須出之，可以立庶子為嗣。以上律疏也明言，婦女雖犯七出，丈夫若不離棄也無罪，即權力全在於丈夫。關於“三不去”，律疏解釋說：“三不去者，謂：一，經持舅姑之喪；二娶時賤後貴；三，有所受無所歸。”與《大戴禮記》內容完全一致，僅詞句、順序有所改變。將持舅姑喪提前為第一，而將原列為首的婦女無家可歸的實際困難放到最後，不能說是無意的，應該正體現了立法者對於綱常倫理的特別強調與維護。由以上律條可知，婦女雖犯“七出”，但若有“三不去”，丈夫休棄也觸犯刑律，要受杖刑；規定惡疾及犯姦者除外，顯然認為這兩條問題重大，將危及夫家及後嗣安全與夫權威嚴、血統純潔。

據此“七出三不去”，說明唐律既承認丈夫單方面的離異權，明確維護夫權和夫妻在婚姻中的不平等地位；又對夫權進行一定限制，使男子不能隨心所欲，因而對婦女的婚姻權益有一定保護作用。

二是妻妾擅去。對於不經法律手續，一方擅自離去，造成事實上的離婚者，唐律也有制裁條款，但只是針對妻妾一方：

妻妾擅去者，徒二年；因而改嫁者，加二等。

律疏指出此條的立法依據是：“婦人從夫，無自專之道，雖見兄弟，送迎尚不逾闕。若有心乖唱和，意在分離，背夫擅行，有懷他志，妻妾合徒二年。”但又說明：“家室之敬，亦為難久，帷薄之內，能無忿爭，相嗔暫去，不同此罪。”即因家庭忿爭而一時離去者不加罪。然而，反過來，遍查唐律，也不見對丈夫擅去的懲罰律條。可見在婚姻中，只有妻妾擅自離去有罪，丈夫擅離則無罪。足證唐律絕對保證男子在婚姻中的主動地位和單方面的離異權力，而女子則被置於被動地位，沒有單方面離異的權力，這就使得婚姻對於女方的約束力遠比對男方大得多。

### （3）夫妻“和離”

唐律對於夫妻雙方自願離婚是寬容、開明的：

若夫妻不相安諧而和離者，不坐。

律疏解釋：“謂彼此情不相得，兩願離者，不坐。”在唐代社會生活中，夫妻不



合，自願離婚，只要雙方立下文書由親屬、鄰舍見證人簽名、按指印即可生效。敦煌文書中便有這種“放妻書”即夫妻協定離婚書。

以上關於離婚的諸種法律條款，唐代以前似尚未發現，即使存在，應該也不會有如此周詳。唐律關於離婚的條款明確體現了男女在婚姻中的不同地位，律條對於婦女的束縛顯然比對男子嚴格得多；但是總體看並不算特別嚴苛，同時對所謂犯“七出”的婦女有一定保護。事實上，唐代士大夫中因為無子等原因出妻者並不很多，這應與唐人的觀念、正妻在家庭中的地位以及妾媵制度等都有一定關係。而律條對“和離”的寬容正與社會對婦女的貞節要求較為寬鬆相呼應，其時離婚、再嫁風氣的盛行，與這種法律保證不無關係。敦煌文書《放妻書》中還有對妻子再嫁的祝詞：“願妻娘子相離之後，重梳蟬鬢，美裙娥媚，巧逞窈窕之姿，選聘高官之主。解怨釋結，更莫相憎，一別兩寬，各生歡喜。”<sup>[42]</sup>可見當時人對於離婚、再嫁的開明觀念。關於“和離”的律條及觀念對於保證男女婚姻質量、保護婦女的婚姻權益都有一定積極意義。

### 3. 關於寡婦守志

諸夫服喪而欲守志，非女之祖父母、父母而強嫁之者，徒一年；期親嫁者，減二等。各離之。女追歸前家，娶者不坐。  
律疏解釋稱：“婦人夫喪服除，誓心守志，唯祖父母、父母得奪而嫁之”；“期親嫁者，謂伯叔父母、姑、兄弟、姊妹及侄”。

從律條可見，法律只是禁止直系家長以外的人強迫寡婦再嫁，而無論其如何“誓心守志”，祖父母、父母都是有權奪其志強迫再嫁的。法律肯定家長的這種權力，事實上是要要求女子在守貞與聽命發生矛盾時，應該服從家長之命。從中可見，唐律並不刻意反對再嫁和倡導守節，更重視的是維護家長的絕對權威和對於子女的主婚權。

此外，《新唐書·百官》一載：“王妃、公主、郡縣主嫠居有子者，不再嫁。”此條載於《司封郎中》下，但未明載是何時以何種形式發佈，也未見於其他記載。根據情勢推測，有可能是唐中期以後某位皇帝所發詔令，不知是否得以執行。置此存疑。

### 4. 其他

與兩性權利有一定關係的婚姻律條還有：



(1) 許嫁女輒悔

諸許嫁女，已報婚書及有私約（注：約，謂先知夫身老、幼、疾、殘、養、庶之類），而輒悔者，杖六十（注：男家自悔者，不坐，不追娉財）。雖無許婚之書，但受娉財，亦是。若更許他人者，杖一百；已成者，徒一年半。後娶者知情，減一等。女追歸前夫，前夫不娶，還聘財，後夫婚如法。

此條未見於前朝，其立法顯然是強化訂婚的信用和法律意義。從律條看，已有婚約者，女家若悔婚有罪罰，而男家悔婚則無罪，只是損失聘財而已。可見在締結婚姻中，男女雙方權利也並不平等，法律首先和主要維護的是男方的擇婚權。

(2) 監臨娶所監臨女

諸監臨之官，娶所監臨女為妾者，杖一百；若為親屬娶者，亦如之。其在官非監臨者，減一等。女家不坐。即枉法娶人妻妾及女者，以姦論加二等（注：為親屬娶者，亦同）；行求者，各減二等。各離之。

律疏解釋說：“監臨之官，謂職當臨統案驗者”；“行求者”指“以妻妾及女行求，嫁與監臨官司”。即“有事之人，或妻若妾，而求監臨官司曲法判事”，監臨官枉法娶其妻妾及女。此條旨在防範執法官員依仗權勢強娶被監押者或其家中婦女，和犯案者以許嫁婦女為誘餌拉攏執法官員，致其貪色枉法。

(3) 違律為婚恐喝娶

諸違律為婚，雖有媒娉，而恐喝娶者，加本罪一等；強娶者，又加一等。被強者，止依未成法。即應為婚，雖已納娉，期要未至而強娶，及期要至而女家故違者，各杖一百。

此條旨在防範強勢者依恃權勢強娶人家婦女。

(4) 略人為妻妾

諸略人、略賣人……為妻妾子孫者，徒三年。和誘者，各減一等<sup>[43]</sup>。此條旨在防範“設方略”以奪取、買賣或誘騙婦女為妻妾。

以上諸條的立法目的都在於限制當權者與強勢者倚仗權勢或設計謀強迫、誘騙婦女為婚，在一定程度上保障了處於弱勢的婦女或女家的婚姻權利，對於保護弱勢婦女具有一定積極作用。

## （二）非婚兩性關係

禮制極重規範兩性關係，而法律一自出現，懲罰非禮兩性關係便成為其中重要的內容。從上文可見，歷代幾乎都有相關的法規、禁令，尤其對於各種“亂倫”性關係，懲戒特別嚴厲，往往處以極刑。唐律對於各種非婚、違禮的兩性關係，即“姦”罪，也制定有各種懲處律條。包括：凡姦、姦總麻以上親及妻、姦從祖母姑、姦父祖妾等、奴姦良人、監主於監守內姦<sup>[44]</sup>等律條。

### 1. “凡姦”

“凡姦”即一般男女之間的姦罪：

諸姦者，徒一年半；有夫者，徒二年。

此處所謂“姦”，指“和姦”。律疏解釋得很明確：“和姦者，男女各徒一年半；有夫者，徒二年。妻、妾罪等。”以下又有律條特別說明姦罪中婦女的刑罰：

諸和姦，本條無婦女罪名者，與男子同。强者，婦女不坐。與媒合姦通，減姦者罪一等。

疏議曰：“和姦，謂彼此和同者。”由上可見，若是男女“和姦”則同罪同罰；若是強姦，則女子無罪。這應該說是合理的。值得注意的是，對姦罪中女方有夫者則加重懲罰。從律文看，應包括犯罪的男女雙方，都加重刑罰。下文監臨官犯姦律條中也有同樣性質的內容。此條立法的法理正是有夫之婦屬於丈夫，是丈夫的私有財產，律條要維護夫權和丈夫對妻子的性獨佔權力，故特別加重約束有夫婦女的性行為，同時從嚴懲處侵犯他人夫權、佔有權的男子。

關於“減贖”的律條中還規定：“婦人犯姦者，亦不得減贖。”<sup>[45]</sup>即婦女若犯其他罪可以適用減贖法，唯獨犯“姦”罪除外，可見犯“姦”對婦女來說是罪莫大焉。儘管一般認為唐代社會對婦女貞節要求並不嚴苛，但律條還是體現了對於懲戒婦女尤其是有夫之婦違法性行為的重視。

### 2. “內亂”及親屬間犯姦

前朝歷代法律都極重懲戒各種亂倫性關係，唐律因之，並直接承襲隋律，首列“虧損名教，毀裂冠冕”的“十惡”大罪，其中第十惡即為“內亂”。注稱：

謂姦小功以上親，父祖妾及和者。

根據律疏，“姦小功以上親者，謂據禮，男子為婦人著小功服而姦者。”大體上

說，即男子與近親女性尊長相姦。“和者”指“婦人共男子和姦者，並入內亂。若被強姦，後遂和可者，亦是。”疏議曰：“左傳云：‘女有家，男有室，無相瀆。易此則亂。’若有禽獸其行，朋淫於家，紊亂禮經，故曰‘內亂’。”<sup>[46]</sup>律條中將其與謀反、謀大逆等同列為首惡大罪，予以嚴懲，處以極刑。

此外，在“姦”律中還有：

諸姦總麻以上親及總麻以上親之妻，若妻前夫之女及同母異父姊妹者，徒三年；強者，流二千里；折傷者，絞。妾，減一等。

諸姦從祖祖母姑、從祖伯叔母姑、從父姊妹、從母及兄弟妻、兄弟子妻者，流二千里；強者，絞。

諸姦父祖妾、伯叔母、姑、姊妹、子孫之婦、兄弟之女者，絞。即姦父祖所幸婢，減二等。

以上刑律所論都是具有主動權的男子，未及婦女，但依以上“凡姦”與“內亂”條疏議可推論，同樣是“和姦”則婦女同罪，強姦則婦女不論。

從以上律條可見，在對待非禮兩性關係上，唐律與先秦以來的律法一脈相承，體現着對宗法制度、綱常倫理的極端重視與維護，首重“內亂”，即男子與近親女性尊長及父祖妾等的亂倫性行為，將其視為禽獸之行，列為不可赦免的重罪；其他親屬之間亂倫犯姦，也皆比一般姦罪加重刑懲，親屬關係越近懲罰越重，可致死刑。立法出發點雖是維護名教，但對於保護婦女不受家族、家庭內近親男性的性侵犯也有一定益處。

### 3. 良賤間犯姦

部曲、雜戶、官戶姦良人者，各加一等。即姦官私婢者，杖九十。

姦他人部曲妻，雜戶、官戶婦女者，杖一百。強者，各加一等。折傷者，各加門折傷罪一等。

律疏解釋說：“部曲、雜戶、官戶而姦良人者，並加良人相姦罪一等。良人姦官私奴婢者，杖九十。”又特別說明：“‘姦他人部曲妻’，明姦己家部曲妻及客女各不坐。”又，

諸奴姦良人者，徒二年半；強者，流；折傷者，絞。其部曲及奴，姦主及主之期親，若期親之妻者絞，婦女減一等；強者，斬。即姦主之總麻以上親及總麻以上親之妻者，流；強者，絞。

從以上律條可見，賤民男子姦良人婦女尤其是姦主人親屬則依身份等級加罪，重者致死。良人男子姦官屬或他人私屬賤民婦女，不用“凡姦”徒一年半之刑，而是處杖刑九十至一百，據唐律“名例”篇中的贖律，杖九十贖銅九斤、杖一百贖銅十斤，而徒一年半則贖銅三十斤，可知比姦良人罪罰要輕不少；而姦自己家的賤民婦女則無罪。這些充分體現出唐代良賤等級制度的嚴格和私家奴婢“類同畜產”的法理。賤民姦良人屬以下犯上，加重處罰順理成章。良人姦官屬或他人私屬賤民婦女，不同於姦良人婦女，屬侵犯官府或他人財產，故刑懲有所減輕。而自家的賤民婦女屬私產，法律承認並保護主人的絕對佔有權力，故對姦己家賤民婦女不論罪。這就使得男子對自己家中賤民婦女的性佔有、性侵犯成為合法，毫無約束，直接導致了男子隨意姦佔家中的婢女等成為普遍社會現象。唐代貴族士大夫中這種風氣不僅不受譴責，反被視為風流，而由此引發的家庭矛盾和妻室虐待、殺死婢女的案件也屢見不鮮。

#### 4. 監臨官等犯姦

諸監臨主守，於所監守內姦者（注：謂犯良人），加姦罪一等。即居父母喪及夫喪，若道士、女官姦者，各又加一等。婦女以凡姦論。律疏還補充說：“若姦無夫婦女，徒二年；姦有夫婦女，徒二年半。……若道士、女官，僧、尼同：姦者，各又加監臨姦一等，即加凡姦罪二等。”可知監守官姦監守內婦女，罪加一等；同時與以上“凡姦”同理，姦有夫婦女與無夫婦女論罪又有輕重之別。此外，若姦監臨內的賤民婦女，雖無刑懲，但要受免官懲罰：

若姦監臨內雜戶、官戶、部曲妻及婢者，免所居官。<sup>[47]</sup>

對監守官犯姦的重懲，具有防範官員依勢強姦和瀆職枉法的效用，對在其直接監管下處於弱勢的婦女性權利也具有相當重要的保護作用。至於對居喪犯姦的懲處自然是為了維護禮教綱常；而對女官（冠）等出家人犯姦的加重懲處，加罪二等，除了要約束他們嚴守清規，比俗人更遵守性道德規範，以清肅教門；恐怕也與這些行動自由、出入人家的“方外”男女對於社會風俗的影響至大不無關係。

#### 5. 五品以上妻犯姦

唐律中對此並未定特殊刑律，但唐初朝廷曾發佈過“五品已上官人妻及女

等有犯罪者，並沒爲官婢”的詔敕，姦罪亦在其列。褚遂良有《諫五品以上妻犯姦沒官表》，力辯此制不妥：

歷代雜刑，曾無此準。……今忽有三公六尚書等，官當重寄；或有子數人，半居文武。而此三公六尚書之婦，忽犯姦淫，披猖衢路，沒爲官婢。其夫既耻，其子亦愧，更何須以在列，亦無面以當官，合門耻辱，一時俱棄。……至於九卿之室、十二將軍之妻，沒爲官婢，夫豈不愧。……朝廷之所嗤笑，儕流之所指點。……恐失諸人倫，有從此起。

此後又上《再諫五品以上妻犯姦沒官表》<sup>[48]</sup>以諫諍。從詔敕看，朝廷對於五品以上高官之妻犯姦的懲罰比一般平民婦女要重。唐律對於“凡姦”，有夫之婦亦不過判徒刑二年；而沒爲官婢，則終身淪入賤籍，失去人身自由，顯然過重。但此條似最終並未入律，是否曾得到嚴格執行也值得懷疑。

#### 6. 因姦殺人

唐律“賊盜律”中“謀殺期親尊長”條下有注云：“犯姦而姦人殺其夫，所姦妻妾雖不知情，與同罪。”即處絞刑。此條對於不知情婦女一律予以重懲，與上述諸律條體現的對犯姦婦女酌情處罰的理性立法原則有別，是因為殺夫是十惡不赦之罪，律法以刑維護婦女“以夫爲天”之禮，體現了對於夫權的極大尊重。

綜上，唐律關於兩性關係的律條空前細密，改變了前代不區分具體情況動輒處以極刑的暴力傾向，而是根據犯姦情況、犯罪人關係、身份進行詳細區別，給予不同懲罰。刑律懲罰的輕重，首先與犯姦罪者的性別、身份有關，對於男女兩性、親屬之間、良賤之間的姦行，懲處都有分別；其次對於“和姦”與強姦中男女的懲處也有不同。這顯然是一個歷史的進步。另外，唐律將有夫婦女與無夫婦女姦罪特地區別開來，加重刑懲，十分引人注目，似爲前朝未見，表現出了對有夫之婦貞節的重視和對其束縛的加強，無疑反映了夫權的提昇和對其維護力度的加大。

#### （三）關於家庭倫理與鬥訟

秦漢以來的法律中，維護家庭倫理綱常，懲治妻犯夫、卑幼犯尊長的律條都佔有重要地位，唐律的有關律條明顯地承襲了其立法精神甚至具體條文，明確、堅決地體現、執行着維護夫權、維護尊長的禮教原則，同時更爲細致周密。

### 1. 毆告夫等入“十惡”

唐律首惡“十惡”之八——“不睦”條注有：“毆告夫及大功以上尊長、小功尊屬”。律文明確將夫與尊長、妻與卑幼同論。其依據是禮，疏議稱：“依禮：‘夫者，婦之天。’又云‘妻者，齊也。’恐不同尊長，故別言夫號。”

“十惡”之九——“不義”條注有：“聞夫喪匿不舉哀，若作樂，釋服從吉及改嫁。”疏議曰：“夫者，妻之天也。移父之服而服，爲夫斬衰，恩義既崇，聞喪即須號慟。而有匿哀不舉，居喪作樂，釋服從吉，改嫁忘憂，皆是背禮違義，故俱爲十惡。其改嫁爲妾者，非。”又稱：“婦人以夫爲天，哀類父母。”<sup>[49]</sup>

由上可見，妻妾毆、告丈夫與卑幼毆、告尊長同論，與凡人鬥訟迥然不同；夫喪不舉哀及喪期改嫁，也被列入“十惡”，均屬於不可赦的重罪。立法依據是“夫者，婦之天”，類同父母尊長，維護丈夫的尊位與夫權的立意極爲明確。

### 2. 妻妾與夫相犯

#### (1) 相毆詈

妻妾毆夫：

諸妻毆夫，徒一年；若毆傷重者，加凡鬥傷三等；死者，斬。媵及妾犯者，各加一等。過失殺傷者，各減二等。即媵及妾詈夫者，杖八十。

夫毆妻妾：

諸毆傷妻者，減凡人二等；死者，以凡人論。毆妾折傷以上，減妻二等。……過失殺者，各勿論<sup>[50]</sup>。

疏議稱：“妻之言齊，與夫齊體，義同於幼，故得‘減凡人二等’。‘死者，以凡人論’，合絞。以刃及故殺者，斬。毆妾，非折傷無罪；折傷以上，減妻罪二等，即是減凡人四等。若殺妾者，止減凡人二等。”

從以上妻妾與夫相毆諸條可見，比之常人之間鬥訟，妻與夫一加刑一減刑。妻毆夫即有罪，夫須毆傷妻纔論罪；妻毆傷夫加罪三等，而夫毆傷妻減罪二等，相同罪行論刑竟相差五等之遙。夫只有殺妻纔“以凡人論”，即以常人論處。而對於過失相殺，妻減刑，夫則無罪。媵妾與夫之間比妻與夫加減刑更多，各加減約四等。媵妾詈罵丈夫即有罪罰；而夫毆妾只要未折傷便無罪，殺妾則減殺凡人二等。夫與妻、妻與媵妾地位的高下尊卑截然分明，一目瞭然。

秦、漢、晉律皆有夫妻相毆律條，唐律顯然有所參照。以夫毆傷妻論，秦律有“妻悍，夫毆治之”，若折傷肢體則處耐刑，即剃去鬢、鬚；漢律有“妻悍而夫毆笞之，非以兵刃也，雖傷之，毋罪”。唐律定為“減凡人二等”，據鬥訟律，凡人鬥毆致傷（見血為傷）判杖六十，若折傷耳目、肢體等，則判至一年或一年半徒刑；夫毆妻再減二等，可知刑罰並不重。而對妻毆夫，漢律有“妻毆夫，耐為隸妾”，即處耐刑再沒為奴婢；晉律有“妻傷夫五歲刑”，應即五年徒刑；唐律則判“徒一年”，傷重則“加凡鬥傷三等”，即大約至少判三年以上徒刑。因為時代不同、刑律有別，又無法確知前朝刑律的總體狀況，很難確切比較孰輕孰重。但可以看到，妻毆夫無論輕重皆有罪罰，夫毆妻不致傷則不論罪，此點歷朝至唐律都一樣；對妻毆夫，相比於漢代的無論是否致傷一概沒為隸妾、晉律的不分傷勢輕重便判五歲刑，唐律所定的徒刑有所區別，應該說也有所減輕。唐律相對於前朝最大變化一是去掉了秦漢律中“妻悍”的前提，就法律本身看，這應是個進步，因為作為犯罪前提，“悍”是極不嚴密、無法判定的詞語；但是從性別角度看，實際上是對丈夫更加寬容——夫毆妻不再需要“妻悍”為前提。二是對於夫妻雙方不定具體刑懲，而是參照凡人鬥訟進行加減，從而使律條對夫妻及妾尊卑地位、倫理關係的維護體現得更為明確、明顯。

## (2) 相告

諸告期親尊長、外祖父母、夫、夫之祖父母，雖得實，徒二年；其告事重者，減所告罪一等；即誣告重者，加所誣罪三等。

此條將婦女告夫並入幼告尊長一類，與之同論，即使所告屬實，仍判徒刑。律文中無夫告妻條，但律疏中明言：“夫若誣告妻，須減所誣罪二等；妻誣告妾，亦與夫誣告妻同。”即夫告妻、妻告妾，只有證實是“誣告”纔有罪，而且要減刑。

秦律有“夫有罪，妻先告，不收”，說明妻子若告屬實，則無罪；唐律則變為婦女告丈夫或夫家尊長，“雖得實”，也要“徒二年”。這是一個重要變化，顯示了唐律對於夫權與家長權的維護比秦律要强化許多。

## 3. 妻與媵妾相犯

關於媵妾與妻相犯的立法原則是，等同於妻與夫相犯：

若妻毆傷殺妾，與夫毆傷殺妻同。過失殺者，各勿論。

若妾犯妻者，與夫同。媵犯妻者，減妾一等。妾犯媵者，加凡人一等。殺者，各斬。

此條明示唐律在絕對維護夫權外，同樣嚴格維護正妻與媵、妾間的貴賤等級秩序。

#### 4. 妻妾與夫家親屬相犯

##### (1) 與夫家尊長相犯

妻妾毆詈夫家尊長：

諸妻妾詈夫之祖父母、父母者，徒三年；毆者，絞；傷者，皆斬；過失殺者徒三年，傷者徒二年半。

諸妻毆詈夫之期親以下、總麻以上尊長，各減夫犯一等。妾犯者，不減。死者，各斬。

諸毆兄之妻及毆夫之弟妹，各加凡人一等。若妾犯者，又加一等。

夫家尊長毆卑幼之婦：

即毆子孫之婦，令廢疾者，杖一百；篤疾者，加一等；死者，徒三年；故殺者，流二千里。妾，各減二等。過失殺者，各勿論。

若尊長毆傷卑幼之婦，減凡人一等；妾，又減一等；死者，絞。

相告亦同理，上文已引，妻妾告夫之祖父母，與告夫同，有“雖得實，徒二年”云云；反之，“誣告子孫、外孫、子孫之婦妾及己之妾者，各勿論。”

秦漢律皆已有懲治婦女毆告夫家尊長的律條，如漢律之“婦賊傷、毆詈夫之泰父母、父母、主母、後母，皆棄市”。唐律與此原則無異。對於妻妾與夫家親屬間發生鬥訟，立法與夫妻間鬥訟相類，也依尊卑名分而同罪不同刑。若與夫家尊長之間發生鬥訟，婦女定罪量刑比對丈夫本人更要加重；反之，夫家尊長比丈夫本人減刑更多。尤其是夫之祖父母、父母，即使殺死子孫妻妾，也並無死罪。這源於在夫尊妻卑、長尊幼卑家庭倫理中，婦女相對於夫家尊長，處於雙重卑位，而夫家尊長則處於雙重尊位。立法正是對此的肯定，是對夫權與家長權的雙重維護。

##### (2) 與故夫家尊長相犯

諸妻妾毆、詈故夫之祖父母、父母者，各減毆、詈舅姑二等；折傷



者，加役流；死者，斬；過失殺傷者，依凡論。其舊舅姑，毆子孫舊妻妾，折傷以上，各減凡人三等；死者，絞；過失殺者，勿論。

疏議明言：“故夫，謂夫亡改嫁者；其被出及和離者，非。”即此條只包括改嫁的寡婦，不包括離異者，因為後者已無夫妻之義。婦女與故夫家尊長相犯，仍有加刑與減刑，只是比之與現夫家尊長加減幅度要小些。說明一旦有過夫妻之義，即使改嫁，法律仍然承認婦女對原夫家尊長的尊卑關係。

### (3) 與夫家卑屬相犯

諸毆兄之妻及毆夫之弟妹，各加凡人一等。若妾犯者，又加一等。

即妾毆之妾子，減凡人二等；毆妻之子，以凡人論。若妻之子毆傷父妾，加凡人一等。妾子毆傷父妾，又加二等。（注：至死者，各依凡人法。）

律疏解釋說：“‘即妾毆之妾子，減凡人二等’，為匹敵之故，得罪稍輕；‘毆妻之子，以凡人論。’為女君尊重，故同凡鬥。”又，

（妻）毆傷卑屬，與夫毆同；死者，絞。即毆殺夫之兄弟子，流三千里；故殺者，絞。妾犯者，各從凡鬥法。

婦女毆夫家同輩卑幼即弟妹等也要加罪一等，妾更加二等，此條似為前朝未有，顯然進一步提高了夫家與夫權的地位，顯示了夫家之尊、夫權之高。律疏還說明了妾毆妻之子同於凡人論罪，是因為“女君尊重”；下文又規定妾犯夫家卑屬，皆從凡鬥法。從中不僅可見妾與妻的等級地位差別，且可明瞭妾與嫡子沒有母子之分，與夫家卑幼親屬也不存在長幼之序、輩分之別。嫡子毆傷父妾要加罪，則主要源於對父權的尊重。法律嚴格維護着夫、妻、妾在家庭中的尊卑等級；妾在夫家地位之卑，在律條中顯露無遺。

綜上可以看出，關於家庭鬥訟的律法最明顯地體現出了唐律依禮制法的立法原則，律條處處體現着對家庭倫理綱常、尊卑等級的維護，對夫權、家長權的保障。同時也可以明顯地看出唐律對於秦、漢、晉等前朝法律的繼承與發展。總體上看，與前朝法律相比，除了律文更加詳密、減少了一些暴力刑罰外，唐律對於夫權和家長專制權的維護更為明確有力。此外，首次在律疏中明確了婦女義同卑幼的立法原則，疏議曰：“妻之言齊，與夫齊體，義同於幼”，“其妻雖非卑幼，義與期親卑幼同”，將婦女與卑幼同等看待；對於婦女，又嚴格區分開妻、媵、妾、婢等尊卑不同的等級身份。這些原則體現在定罪量刑

上，即根據倫理關係及尊卑、良賤的不同，量刑有加有減，甚至相差懸殊，直接造成了男女以及婦女之間同罪不同刑的極不公平狀況。

#### （四）婦女刑律與緣坐法

唐律中除對有親屬倫理關係的男女以及姦罪中的男女量刑有所不同外，其他犯罪行為基本不分性別，同等論罪量刑。對男女相同的犯罪刑律略去不論，以下僅涉及單獨針對婦女者。

##### 1. 貴族婦女減刑法

唐律中有命婦與五品以上妾減刑律條：

諸婦人有官品及邑號，犯罪者，各依其品，從議、請、減、贖、當、免之律。不得蔭親屬。若不因夫、子，別加邑號者，同封爵者之例。疏議曰：“婦人有官品者，依令，妃及夫人，郡、縣、鄉君是也。邑號者，國、郡、縣、鄉等名號是也。婦人六品以下無邑號，直有官品，即媵是也。依禮：‘凡婦人，從其夫之爵位。’注云：‘生禮死事，以夫為尊卑。’故犯罪應議、請、減、贖者，各依其夫品，從議、請、減、贖之法。”

所謂“議、請、減、贖”法，是關於高官親貴、功臣賢才等特殊人物犯罪減免刑罰的律條。隋律中即有，唐律沿襲之。以上律條說明有官品、封號的命婦與男子一樣可享受減免刑罰的待遇，其立法除了少數自身受封者與男性有封爵者同論以外，更多的因夫、子而貴者依據的是婦人以夫、以子為尊卑的禮教原則。但是，其中“姦”罪例外，不得減贖，前文已述。可證對於婦女，法律尤重懲治性犯罪。此外還有：

諸五品以上妾，犯非十惡者，流罪以下，聽以贖論。疏議稱：“五品以上之官，是為‘通貴’。妾之犯罪，不可配決。”故可用贖論。妾雖身份微賤，但為了保護高官顯貴門庭體面，故有此變通律條。

在關於減刑的律條中還有一條值得注意：

其婦人犯夫及義絕者，得以子蔭。（注：雖出，亦同。）<sup>[51]</sup>

疏議曰：“婦人犯夫，及與夫家義絕，並夫在被出，並得以子蔭者，為‘母子無絕道’故也。”即婦女犯夫得罪，或雙方“義絕”（見上文“婚姻制度”一節），甚至已被休棄，仍得因兒子的官品受到蔭庇，從而減免刑罰。此條說明律法極重母子之恩義與孝道，將其置於婦道與夫妻關係之上。

## 2. 婦女寬減刑法

唐律沿襲前代律法，對一般婦女罪犯多以服勞役處罰。對犯流罪者則有變通律條：

其婦人犯流者，亦留住，流二千里決杖六十，一等加二十，俱役三年；若夫、子犯流配者，聽隨之至配所，免居作。

律疏議曰：“婦人之法，例不獨流。故犯流不配，留住，決杖、居作。造畜蠱毒，所在不容，擯之荒服，絕其根本，故雖婦人，亦須投竄，縱令嫁向中華，事發還從配遣，並依流配之法，三流俱役一年。縱使遇恩，不合原免。”<sup>[52]</sup>

律條規定婦女若犯流刑，改為留住本地決杖或居作。“居作”即在本地服勞役：“居作者著鉗若校，京師隸將作，女子隸少府縫作。旬給假一日，臘、寒食二日，毋出役院。病者釋鉗校、給假，疾差陪役。”<sup>[53]</sup>從律條看，居作婦女主要從事縫作勞動，有假期，雖然著刑具、不得外出，但是比流放荒僻之地至少要安全些。此律條考慮到了婦女身體特點，不宜遠行，而且肯定更顧及其人身安全與社會風化等問題，客觀上對於保護婦女是有一定益處的。不過，其中惟獨“造畜蠱毒”罪，不在其內，概不赦免。據“賊盜律”，“造畜蠱毒”大體是巫筮類旁門左道。律條特別提出對於犯此罪婦女的概不變通、原免，不僅證實了立法者對於此類罪行的深惡痛絕，也反映出婦女從事此類活動者可能為數不少。

此外，按照收贖法，老幼、廢疾男子犯流罪以下可以銅收贖，但“加役流”等重刑不用此律。而婦女犯加役流，仍可以收贖，律疏解釋說：“其婦人流法，與男子不同：雖是老小，犯加役流，亦合收贖，徵銅一百斤。”<sup>[54]</sup>

對於脫戶或逃亡者，律條都明文規定，戶內無男夫的“女戶”依本罪“減三等”<sup>[55]</sup>，也體現了比男子從輕的原則。

## 3. 孕婦緩刑法

唐律沿襲了前代孕婦緩刑等制度，不僅律條更加嚴謹，並且加強了對違犯律條的監臨官員的懲處：

諸婦人犯死罪，懷孕，當決者，聽產後一百日乃行刑。若未產而決者，徒二年；產訖，限未滿而決者，徒一年。失者各減二等。

諸婦人懷孕，犯罪應拷及決杖笞，若未產而拷、決者，杖一百；傷重

者，依前人不合捶拷法；產後未滿百日而拷決者，減一等。失者，各減二等。

律疏解釋稱：“‘依前人不合捶拷法’，謂依上條：‘監臨之官，前人不合捶拷而捶拷者，以鬥殺傷論。’若墮胎者，合徒二年。婦人因而致死者，加役流。”<sup>[56]</sup>

此立法是承襲前代，重要的發展是，明確制定了對於違犯法律的官員的懲罰律條。法律對孕婦的保護應與重視宗嗣的觀念有關，無論其出發點如何，終歸還是體現了對於婦女及胎兒的人道精神。從律條看，對於違律對孕婦行刑的監臨官懲處是比較重的，這對於保護犯罪婦女的權益應該能夠起到一定作用。

流移犯人在道上，若“婦人免乳”則給假，也體現了以上立法原則。

另外鬥訟律中還有“墮人胎，徒二年”的律條，疏議補充道：“其有毆親屬、貴賤等胎落者，各從徒二年上為加減之法，皆須以母定罪，不據子作尊卑。”其中也蘊含着保護孕婦及胎兒的精神。這一律條對在男子多偶家庭中處於嫡妻威勢之下的妾婢之輩也應有一定的保護作用。

#### 4. 家人共犯婦女不坐

在家人共同犯罪時，婦女一般不坐罪。律條規定：

諸共犯罪者，以造意為首，隨從者減一等。若家人共犯，止坐尊長。注稱：“尊長，謂男夫。”律疏特別補充道：“尊長謂男夫者，假有婦人尊長，共男夫卑幼同犯，雖婦人造意，仍以男夫獨坐。”<sup>[57]</sup>即，假使婦女為尊長，與晚輩共同犯罪，而且是主謀，也仍然只坐男子。雖然律疏沒有明言法理，但不難看出，立法依據正是婦女為從屬、同於卑幼的禮法原則。

#### 5. 婦女緣坐法

上文已述，婦女“從坐”（或“緣坐”）之法，自秦漢即已有之，立法依據顯然是婦女的從父、從夫、從子的從屬性身份。魏晉時期此法曾引起過討論，一些仁智之士提出質疑，認為有悖於情理或失於殘酷之處。唐律沿襲了這一古制，對犯謀反、謀叛等大罪者也有親屬緣坐法，但刑罰有所寬減：

諸謀反及大逆者……十五以下及母女、妻妾、（注：子妻妾亦同。）祖孫、兄弟、姊妹若部曲、資財、田宅並沒官，……婦人年六十及廢疾者並免。（注：餘條婦人應緣坐者，準此。）……即雖謀反，詞理不能動眾，威力不足率人者……父子、母女、妻妾並流三千里。……若女許嫁已定，歸

其夫。出養、入道及娉妻未成者，不追坐。

諸謀叛者……妻、子流二千里；率部衆百人以上，父母、妻、子流三千里。

諸密有征討，而告賊消息者……妻、子流二千里<sup>[58]</sup>。

此外，男子判流刑，也有“妻妾從之”之律，爲了防範假僞，還特別規定判刑後“不得棄放妻妾”。

從律條可知，對“緣坐”法，唐律最重要的改革是，廢棄了從死的重刑。重罪者處以“沒官”，即沒入官府賤籍，成爲官奴婢，配給宮中掖庭或其他官署服勞役。“婦人工巧者入於掖庭”，成爲官婢，從事織綉縫作及其他宮廷雜務；無技能者則配給司農寺等官府做官婢，“女子入厨膳”<sup>[59]</sup>，即從事炊事等類勞役。稍輕的緣坐者則判流刑，流二千至三千里。另外，從“許嫁已定，歸其夫”可知，律條明確規定已嫁和許嫁已定之女不從父家坐罪，可見唐律對於“未嫁從父，出嫁從夫”的禮教原則執行得更爲嚴格、規範。律條對出嫁、許嫁女和六十以上及廢疾婦女，出養、入道之女等的原免，都體現了一定的從寬原則與理性精神。

#### （五）婦女的財產權利

《禮記·內則》有“子婦無私貨、無私蓄、無私器”之說，可見禮制規定婦女在夫家不能擁有私人財產；但是唐代之前，歷朝似未見有明確的關於婦女財產權的法律，唐令中的有關規定，應該算是迄今所見最早的有關婦女財產權利的律令。

在中國古代社會，原則上說，由於婦女不能繼承宗嗣，也就沒有了財產繼承權，但事實上，婦女並非沒有獲得家庭財產的可能。首先，作爲父系家庭之女，她們有權取得一定數量的資財作爲嫁奩，至於數量，沒有一定之規，完全由家長決定。唐令明確認可在室女的這一權利，並對於數量做出了明確規定：

諸應分田宅及財物者，兄弟均分，妻家所得之財，不在分限。……

其未娶妻者，別與娉財；姑姊妹在室者，減男娉財之半<sup>[60]</sup>。

令文一方面規定了家庭中田宅、財產等由兄弟均分，女兒沒有財產繼承權；另一方面又保證未嫁之女可以分得相當於兄弟們聘財數量一半的嫁資。

此條還包括，婦女從娘家帶來的私財，夫家分家時不能作爲家庭財產分

割，但是對其所有權未加說明；依據夫婦一體以及婦女與夫、子同居共財的禮法原則，這些財產原則上應該是歸夫妻雙方所有，而並非歸婦女個人。

若家庭沒有男性子嗣，唐代稱為“戶絕”。在這種情況下，則女兒有繼承父母遺產的權利。唐令規定：

諸身喪戶絕者，所有部曲、客女、奴婢、店宅、資財，並令近親轉易貨賣，將營葬事及量營功德之外，餘財並與女，無女，均入以次近親。可見若是戶絕，則女兒無論在室還是出嫁，依法都可以作為第二繼承人，具有全部繼承父母遺產的權利。《全唐文》卷九八〇載闕名《洛陽人晁諺先蒙本縣給同鄉人任蘭死絕宅一區，又被蘭女夫郭恭理訴，此宅縣斷還諺，州斷還女，諺不伏》文，記載了一起出嫁女爭回父家遺產的案件，女兒最終勝訴，判文稱：“宅及資物，女即近親，令式有文，章程宜據。”說明以上令文得到了實施。

婦女出嫁後在夫家與丈夫同居共財；若丈夫去世，則與兒子同居共財。若夫亡寡居又無子，唐令對其財產權利也做了保證：

寡婦無男者，承夫分；若夫兄弟皆亡，同一子之分。

即寡婦無子，可以繼承丈夫在家族中的一份財產；若丈夫與兄弟皆亡，則可按一個兒子的份額在家族中分得財產。有人認為所謂“承夫分”不過是暫時管理而已，是代應繼承人承夫產，而並非財產承受人<sup>[61]</sup>。的確，從原則上說，寡婦若去世或再嫁，則無權自行處理所承夫家財產，倘未立後嗣，其財產也只能由夫家人繼承，這是父系家庭制度的必然結果。從這一點說，以上說法有一定道理，但是令文畢竟使守寡婦女在世期間在夫家的生計得到了一定的法律保障。

以上律令通過立法使得婦女財產所有權、繼承權明確化、數量化，避免了以往的隨意性。在室女可獲弟兄聘財一半的嫁資、妻家資財不入大家庭均分、戶絕時女兒可繼承父家財產、寡婦無子可繼承丈夫財產等律令，相對於此前的沒有明確規制，應該說對於婦女的經濟權益具有一定保障作用，是有積極意義的，因而在中國古代婦女史上具有十分重要的意義，應該給予肯定的評價。

綜觀上述先秦至唐日漸完備的有關性別與婦女的法規，可以從中發現如下

一些特點：

一、立法忠實地以“禮”為準則，唐律明言“一準乎禮”，律疏解釋律條時也無不以儒家禮法作為理論根據。具體到婦女與性別方面，處處明確體現着男尊女卑、夫尊妻卑、長尊幼卑、嫡尊庶卑的禮教原則，體現着婦女的從屬性身份和對於夫權、父權的嚴格維護。

二、對於婦女的立法原則，是視同老小、卑幼與從屬者。唐律稱：“婦人以夫為天，哀類父母”，“妻之言齊……義同於幼”，“其妻雖非卑幼，義與期親卑幼同”。依據這一原則，婦女作為從屬者有“緣坐”之法，作為卑下者在家庭門訟中處於劣勢地位，並且被剝奪了大部分財產繼承權；但是同時，婦女作為卑弱、從屬者，又受到種種寬減刑罰的待遇。

三、在婚姻制度與兩性關係方面，對於一夫一妻多妾、良賤嫡庶分明的婚姻制度的維護不斷加強，尤重對妻妾一方的約束；對於男子的單方面離異權給予了法律保障，但又通過“三不去”等法規對婦女的婚姻與生活權益給予一定保護。對非婚兩性關係尤其是血親亂倫性關係的懲戒十分重視，且較為嚴厲，但逐漸走向規範和理性化；對於有夫之婦的婚外性行為及與之發生性關係的男性的懲戒逐漸突出、加重，反映了夫權的提昇和法律對其維護力度的加大。

四、對於家庭倫理關係，包括丈夫與妻妾、婦女與夫家親屬、尊長與卑幼的等級秩序的維護十分明確、有力，律條明文規定了雙方的同罪不同刑，或加或減，等數相懸。但同時應該注意的是，所謂尊長與卑幼都是男女同論。長幼相犯，無論殺傷、誣告或毆冒，都是祖父母、父母、伯叔父母及兄姐嫂等同論，子與女、子孫與子孫婦等同論，即只依長幼、輩分的不同分別論罪，並不區分性別，男性卑幼犯女性尊長也一樣論罪。由此可證在家庭倫理秩序中，長幼尊卑之序居於男女性別等差之上，即首先以長幼論尊卑，其次纔以男女性別論高下，律條忠實地貫徹了這一禮法原則。

從婦女史與性別制度的發展角度看，唐代關於婦女與性別的法制的建立與完善，不僅使得男女兩性在社會和家庭中的地位等差、兩性之間的主從關係更加明確化、凝固化，而且通過“以刑護禮”，強化了對於這種等差和關係的維護。

注 釋

[1] 以上參馬小紅《禮與法》，北京：經濟管理出版社，1997年。

[2] 以下主要參考程樹德《九朝律考》，北京：中華書局，2003年。不一一作注。

[3] 見《晉書·刑法志》；《七國考》卷一二《魏刑法》，《四庫全書》史部十三。

[4] 上引秦簡《法律答問》見《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，1978年。文中異體字已據整理小組釋文改過。並參翟宛華《從出土〈秦律〉看秦的婚姻家庭制度》，《社會科學》（甘肅）1988年第5期。

[5] 《史記·秦始皇本紀》。

[6] 《春秋公羊傳》桓公六年何注引律。

[7] 《太平御覽》卷六四〇引《風俗通義》。

[8] 以上參王子今《張家山漢簡所見“妻悍”、“妻毆夫”等事論說》，《南都學壇》2002年第4期。

[9] 《後漢書·光武帝紀》下。

[10] 《後漢書·章帝紀》。

[11] 《漢書·惠帝紀》注、《漢舊儀》卷下、《漢書·宣帝紀》注。

[12] 《漢書·平帝紀》、《後漢書·光武帝紀》上。

[13] 《漢書·景帝紀》注如淳引律。

[14] 《漢書·平帝紀》、《後漢書·光武帝紀》上。

[15] 《晉書·刑法志》。以上參楊廷福《〈晉律〉略論》，《江海月刊》1984年第2期；韓玉林《魏晉律管窺》，《法律史論叢》第3輯，中國法律史學會編，1983年。

[16] 《通典》卷一六八。

[17] 《魏書·刑罰志》。

[18] 《魏書·刑罰志》。

[19] 《晉書·武帝紀》。

[20] 《魏書·太武五王·臨淮王傳》引。

[21] 《魏書·高宗紀》。

[22] 《宋書·顧愷之傳》引晉律。

[23] 《南史·孔靖傳》引晉律。

[24] 《魏書·邢昺傳》。

[25] 《魏書·太武五王·臨淮王傳》。

[26] 《晉書·刑法志》。

[27] 《三國志·魏書·盧毓傳》。



- [28] 《三國志·魏書·鍾繇附毓傳》。
- [29] 《晉書》明帝紀、解結傳。
- [30] 《北史·崔昂傳》引律。
- [31] 《隋書·刑法志》。
- [32] 《魏書·刑罰志》。
- [33] 見《隋書》鄭譯傳、庫狄士文傳、元壽傳。
- [34] 《禮記·昏義》。
- [35] 見《唐律疏議》卷一三、一四《戶婚》（劉俊文點校，北京：中華書局，1983年。下引唐律均出此書），本節下引此篇不注。
- [36] 《唐律疏議》卷二二《鬥訟》。
- [37] 《唐六典·尚書吏部·司封郎中》。
- [38] 《春秋公羊傳》莊公十九年。
- [39] 《孟子·告子下》。
- [40] 《唐律疏議》卷三《名例》。
- [41] 《唐律疏議》卷三《名例》。
- [42] 《敦煌資料》第1輯，北京：中華書局，1961年。
- [43] 《唐律疏議》卷二〇《賊盜》。
- [44] 《唐律疏議》卷二六《雜律》，本節下引此篇不注。
- [45] 《唐律疏議》卷二《名例》。
- [46] 《唐律疏議》卷一《名例》。
- [47] 《唐律疏議》卷三《名例》。
- [48] 以上均見《全唐文》卷一四九。
- [49] 《唐律疏議》卷一《名例》、卷十《職制》。
- [50] 《唐律疏議》卷二二《鬥訟》，本節下引卷二二、二三、二四《鬥訟》不注。
- [51] 以上見《唐律疏議》卷二《名例》。
- [52] 《唐律疏議》卷三《名例》。
- [53] 《新唐書·刑法志》。
- [54] 《唐律疏議》卷四《名例》。
- [55] 見《唐律疏議》卷一二《戶婚》、卷二八《捕亡》。
- [56] 《唐律疏議》卷三〇《斷獄》。
- [57] 《唐律疏議》卷五《名例》。
- [58] 《唐律疏議》卷一七《賊盜》、卷一六《擅興》。

[59] 《唐六典·刑部都官》、《新唐書·刑法志》。

[60] 仁井田陞《唐令拾遺·戶令》，長春出版社，1989年。下同。

[61] 趙鳳喈《中國婦女在法律上之地位》第二章，《社會研究叢刊》第二種，1927年。

## **The Tang Code: The Institutionalization of the Gender System**

Gao Shiyu

### **Summary**

The gender system of China, which set rules and regulations for the two sexes, began with the notion of “propriety”, but then shifted into the legal sphere, and this can be seen as a sign of intensification of gender distinctions. The Tang had the most all-encompassing legal code. In the Tang dynasty, the gender system was institutionalized by means of constructing complete rules for marriage, gender relationships, family litigation, and female penal regulations and property rights, while summarizing and revising some old rules. Through studying the phenomenon, we can make the following conclusions: (1) Rules were made to conform to the notion of “propriety,” treating females as inferior to males, wives as inferior to husbands. (2) The legal code applied to all women regardless of age. Women were subject to the penalty of “Cong Zuo,” in which women were punished for their husbands’ offences. Women were disadvantaged in family litigation and inheritance rights; however, they enjoyed more lenient penalties. (3) Polygamy was defended even more strongly than before, and laws were made which allowed husbands to legally divorce their wives, while providing a certain amount of protection for the marriage and human rights of women. Penalties against women’s extramarital affairs were more severe, showing that husbands’ rights were more strongly defended. (4) Norms for relations among husbands, wives, concubines, and relatives were advocated, and laws stipulated different penalties for the offences of women. This more consummate gender system subsequently made inequality between men and women and the subordination of woman more explicit and rigid, and was solidified by an ideology of “defending propriety by using penalties.”

## 唐代婚姻禮俗與禮法文化

張國剛

法國著名啓蒙思想家孟德斯鳩在仔細研究了耶穌會士和西方商人關於中國的報告後，在他的代表作之一《論法的精神》（即嚴復譯作《法意》者）中說，中國人的法律、禮儀和習俗不分。他們的法律就是他們的禮儀，他們的禮儀就是他們的習俗。如果用這個看法來審視中國古代的婚姻制度，可以說也是肯綮之論。單身男女通過結婚而組建成家庭，屬於身分法範疇的行爲。對於這個民事行爲效果的法律確認，現今一般採取官方登記的制度。只要在官方登記爲夫婦的，即使不舉行結婚儀式，也是法律上認定的夫妻，可以合法地同居，組建家庭，過夫妻生活。但是，在古代中國，既沒有像西方那樣的宗教的婚姻締結形式，也沒有官府的婚姻登記手續。因此，結婚禮儀就成爲合法夫妻的身份證。它不僅是一種風俗習慣，而且是一種法律行爲<sup>[1]</sup>。孟德斯鳩當然不明白，禮法、禮法，亦禮亦法！這就是中國古代所謂“禮法”文化的奧妙所在。

禮法文化有十分複雜的形成過程和內涵，先秦儒家文獻奠定了其本源，漢唐時代正值其發展形成的關鍵時期。對此，本文無法具體討論。而傳統禮法文化最主要是體現在婚喪制度之中。關於唐代的婚姻制度，迄今已經有許多論著進行過論述<sup>[2]</sup>。它們或依據政典記載其“六禮”之儀式，或依據敦煌文獻考察民間婚俗的各項節目，至於這些禮儀與禮法文化的關聯則未遑具論。鑒於官方文本比如《大唐開元禮》和民間資料比如寫本《書儀》之間有許多不一致，致使我們對於唐代婚姻禮俗的實際情態並沒有統一的認識！爲此我們打算利用小說資料來予以補正。當然，本文不打算討論這些制度的具體儀節，只是想就唐代婚姻禮俗涉及的幾個方面，結合唐代小說中的一些典型記載，從一個側面探討一下那個時代人們的禮法觀念及其所反映的中古社會變遷。

## 一、聘財與婚姻

唐代的婚姻禮儀，從文獻上看，仍然是《儀禮·士昏禮》的一套程式。這套禮儀據說是周代的遺制——那是儒家禮法文化的本源。但是，在那個“刑不上大夫，禮不下庶人”的時代，士昏禮並不適用於普通民間。秦火以後，現存的經書不僅文本上是漢代的儒生重新編輯寫定的，而且在內容上勢必也在有意無意間有所發揮或者改易。漢代皇室嫁娶，大約遵行古禮。由於儒家經書在漢代廣泛傳授與研習，儒家禮制在士大夫知識階層是廣泛被接受的知識。因此，士昏禮在經過各自的理解和改造之後，不僅在士大夫之家逐漸推廣，而且漢代一些地方官長，也據之以為民間制定婚姻嫁娶之禮。

魏晉南北朝時期，無論是標榜漢族禮法文化正統的南朝，還是推行“以夏變夷”的北朝，儒家禮儀都在不同程度上被保存或者強化。熟悉儒家禮儀的士大夫在北魏孝文帝這樣的鮮卑朝廷裏獲得重用。但是，即使到了隋唐時期，士大夫仍然對於古代婚禮不甚了了<sup>[3]</sup>。就《唐律疏議》來說，它關於民間婚姻成立的條件其實很簡單：“諸許嫁女，已報婚書及有私約，而輒悔者，杖六十。雖無許婚之書，但受聘財亦是。若更許他人者，杖一百；已成者，徒一年半。後娶者知情，減一等。女追歸前夫，前夫不娶，還聘財，後夫婚如法。”對“約”的解釋是：“約，謂先知夫身老、幼、疾、殘、養、庶之類。”<sup>[4]</sup>這說明唐朝官方認定的婚姻條件要麼是有正式的訂婚書（包括雙方另有私約，即女方對於男方的身體和身份等情況已經有清楚的瞭解），要麼是女方已接受男方的聘財，符合其中一條，這樁婚事就算約定了。女方毀約要負刑事責任，男方毀約則不准追回聘財。

關於聘財或者彩禮在婚姻關係認定中的意義，《太平廣記》卷三四二《華州參軍》記載的故事極具代表性。

名族之子華州柳參軍在長安曲江邂逅絕色女子崔氏及侍女輕紅，被崔氏的美貌所傾倒。崔氏亦對柳生頗生好感，但崔氏的舅舅金吾王某先向自己的妹妹（崔母王氏）為兒子提親。崔母王氏不敢違背兄意，崔氏卻不願意嫁給表兄王生，且說非柳生不嫁。崔母王氏痛愛女兒，乃命輕紅給柳生達意：“今小娘子

不樂適王家，夫人是以偷成婚約。君可兩三日內就禮事。”柳生大喜過望，“自備數百千財禮，期內結婚。”及金吾來問，王氏反而抱怨說是侄子不待婚禮就把女兒搶走了：“某夫亡，子女孤獨，被侄不待禮會，強竊去矣。兄豈無教訓之道？”金吾之子王生白挨了父親一頓鞭笞。及崔母王氏喪，柳生携夫人崔氏和輕紅來奔喪。王生見之，急忙告訴父親。事情於是被起訴於官府。柳生辯解說：“某於外姑（案即岳母）王氏處納綵娶妻，非越禮私誘也。家人大小皆熟知之。”官府裁斷，“王家先下彩禮，合歸王家。”王生對表妹傾心已久，對以前的事毫無怨言。但是崔氏心裏只有柳生，乃伺機與輕紅偷偷跑出，投奔柳生。又被本夫尋得，“復與訟奪之。王生情深，崔氏萬途求免，託以體孕，又不責而納焉。”這回柳生等於是私誘他人妻室，乃被判刑“長流江陵”。小說的結局是，崔氏與輕紅不久相繼死去，其魂魄也追尋到江陵與柳生同居。而王生得知此事也不遠千里相尋。

這個故事中，崔氏與柳生三次同居，三次被拆散，都說有情人終成眷屬，在唐代的崔柳婚姻中卻不可能。官府在判決崔氏究竟是王生之妻，還是柳生之妻，是從來不會去詢問女方當事人的意見的。惟一的證據是誰先下彩禮先訂婚。大約王生先下了彩禮，但是，王氏卻與柳生“偷成婚約”——即偷偷地與柳生訂立婚約。柳生雖然也是“納綵娶妻”，卻被官府以王家納綵在先而把崔氏判給了王生。說明結婚的禮俗雖然複雜，但是，納綵（下彩禮）纔是最關鍵的。柳生的“納綵”雖然不是公開進行，但是它對於確定柳崔結合乃夫妻關係，不是夫妻關係也很重要！

柳生與崔氏的婚姻中還有一個失敗之處是他沒有獲得崔家的許婚之書。許婚書就使婚姻當事人具有排他性的法律身份。前引唐律明確說有許婚之書就可以判定婚姻成立。敦煌文獻里保留的婚書樣本。大約男方先要通過媒人向女方提親。即使是雙方已經屬意，也要有媒人的仲介。男方通過媒人所送《通婚書》，女方家則有《答婚書》<sup>[5]</sup>。通婚書樣本的正文雖然完全是客套之辭，別紙卻清楚地寫下關於求婚與允婚的內容。實際上的婚姻締結過程中，在正式下通婚書之前，媒人大約已經往返穿梭於兩家數遍。到遞送婚書之時，只有程式上的象徵意義。就像即使雙方父母已經商量好的婚事，還要請媒人出面行使一下月老的作用。王家、柳家顯然都沒有通婚書、訂婚書，因而也沒有行媒穿梭，

所以彩禮成爲決定性的因素。正如唐律所云：“雖無許婚之書，但受聘財亦是。”

婚姻締結一般有兩個大的階段，即訂婚和成親。傳統“六禮”中的納綵、問名、納吉、納幣（下彩禮）屬於訂婚的程式，擇日、親迎屬於成親的程式。可見，即使傳統禮儀，訂婚的程式有四套，是重點。成親的過程根據敦煌文書、《酉陽雜俎》等資料的記載，主要表現爲喜慶和祝福的氣氛。正是通過一些熱鬧的程式和儀節，使婚姻當事人的結合成爲男女所在親友及鄰里皆知的事實。但是，與訂婚相比，成親的程式反而顯得不重要。只要訂婚下彩禮，即使沒有親迎，婚姻也已經被認定。王生與柳生的情況就是如此。兩人都下聘財訂婚了，即使柳生已經完成了擇日親迎並且成禮的程式，唐代官府也拒絕承認柳崔的婚姻爲有效，而只是單憑誰先下彩禮。也就是說，婚姻契約簽訂時間的先後比迎娶成禮的婚姻事實更爲重要。這種法理在現在的婚姻制度中是不可思議的。大約唐朝人也不像後世那樣有濃重的處女情節。所以，崔氏被判歸王生，王生並不介意其是否處女。

總之，這個故事清楚地告訴我們，《大唐開元禮》中的“六禮”即納綵、問名、納吉、納幣（或納征）、請期、親迎等，基本照搬古禮的記載，其實是具文而已。實際的情節則已大異其趣，民間更未必皆遵行不替。現存傳世文獻和敦煌文書中的有關資料顯示，民間實際上實行的大約是在古禮的基礎上，輔之以民間習俗，即所謂俗禮或者變禮者。而官府在認定婚姻有效性方面完全不會根據“六禮”的程式，也不會看是否構成事實婚姻關係，而是看誰最先簽訂婚姻契約！

## 二、禮法與婚姻

雖然唐代官府沒有對於婚姻締結的登記制度，其認定婚姻是否有效完全憑藉訂婚的時間序列。但是，對於婚姻締結的限定條件，《唐律疏議》還是規定得比較具體的。比如，良賤不得爲婚，同姓不得爲婚，長幼不得爲婚，居父母喪期間不得結婚。這既是“禮”，也被形諸於“法”。婚姻中類似的規定未必始於唐代，但《唐律疏議》作爲現存的第一部中國完整的成文法典，使這些規定

的禮法內涵更加明晰了。現在的問題是，在唐朝人的婚姻實踐中，並不完全遵行類似的禮法約束。

例如，長幼不婚的問題。唐玄宗寵愛的妃嬪中頗有與他不同輩者，此或以皇家特權乃至秉胡族血統者的積習來解釋，姑且勿論，民間也有不同輩之間嫁娶結親之事。例如，《太平廣記》卷一五九《琴臺子》記載：天寶末，趙郡李希仲有女兒曰閑儀。李希仲與臨淮縣令崔祈，“乃內外三從之昆仲也。時崔喪妻半歲，中饋無主，幼稚零丁。因求娶於希仲。希仲家貧時危，方爲遠適，女況成立，遂許成親。”同書卷一六〇《秀師言記》記載：“唐崔晤、李仁鈞二人中外兄弟，崔年長於李。”後李仁鈞娶崔之孤女爲妻，並且說：“崔之孤女，實余之表侄女也。余視之，等於女弟矣，彼亦視余猶兄焉。……余固崔兄之宿眷也。”遂訂婚崔氏。

以上兩件事都是少女嫁給父執輩分的老男人，而且還是中外表親。從崔李二人的話來看，似乎當時侄女嫁給叔叔輩的長輩是司空見慣的事。這裏的崔、李、趙都是著名山東士族，大約不可一概歸之胡俗。這裏也不存在所謂收繼婚的問題。

又如，居父母喪不婚的問題。《舊唐書·張茂宗傳》：“茂宗以父蔭累官至光祿少卿同正。貞元三年，許尚公主，拜銀青光祿大夫、本官駙馬都尉，以公主幼待年。十三年，屬茂宗母亡，遺表請終嘉禮。德宗念茂昭之勳，即日授雲麾將軍，起復授左衛將軍同正、駙馬都尉。諫官蔣乂等論曰：自古以來，未聞有駙馬起復而尚公主者。上曰：卿所言，古禮也。如今人家往往有借吉爲婚嫁者，卿何苦固執？又奏曰：臣聞近日人家有不甚知禮教者，或女居父母服，家既貧乏，且無強近至親，即有借吉以就親者。至於男子借吉婚娶，從古未聞。今忽令駙馬起復成禮，實恐驚駭物聽。況公主年幼，更俟一年出降，時既未失，且合禮經。”但是德宗不採納諫官和禮官的意見。按唐律：“居父母及夫喪而嫁娶者，徒三年；妾減三等。各離之。”<sup>[6]</sup>現在德宗皇帝在女婿居母喪期間，居然親自主持女兒的出嫁，而且，還透漏出民間早就有“借吉”之事。可見，這裏的法律彈性究竟有多大！

值得注意的是，這裏講的民間所謂“借吉”成婚，乃是窮人家女兒在父母亡故，家無“強親之親”的時候操辦的出嫁禮儀。我們在文獻上瞭解到的都是

貴族士大夫之家或者是農村富裕人家的婚姻禮儀。那些窮苦之家，特別是父母亡故、有室女待嫁者，無人爲之操辦婚事，於是借此名倉促成親。居喪期間的婚禮必然十分簡單，甚至不擺宴會<sup>[7]</sup>。由此可以感覺到民間由於受到經濟能力的限制，婚禮必然十分簡約。相反，由於婚禮的開支龐大，勢必有一些貧家女兒無法出嫁。

唐代婚姻禮儀中有一個比較特殊也相對比較常見的現象是所謂男到女家成婚問題。敦煌文書《大唐吉凶書儀》中有“近代之人，多不親迎入室，即是遂就婦家成禮，累積寒暑，不向夫家，或逢誕育，男女非止一、二”。此點已經有一些學者論及<sup>[8]</sup>。前舉《太平廣記》卷一五九《崔元綜》條，記官至四品的崔元綜 58 歲婚侍郎韋陟 19 歲的堂妹，“乃於履信坊韋家宅上成親”。卷三二八《閻庚》條，閻庚與某村王家女兒的婚事，也是在女家成親。卷四四九《李參軍》條也是在女家卜吉日“入青廬”成婚。卷四五四《計真》條，計真在女家“卜日就禮。妻色甚姝，且聰明柔婉。生留旬月，乃挈妻孥歸青齊”。總之，敦煌文書所謂“近代之人多不親迎入室，即是遂就婦家成禮”，並非敦煌一地的地方風俗，而是唐代婚姻中的一般情形。但是，這並不是入贅，而只是就近到岳丈家結婚而已。敦煌《張敖書儀》（P.3284）對於婚事程式的記述，包括下婿等（P.3350）禮俗似乎是在女家舉行婚禮的儀式，而另外一個吉凶書儀（S.1725）所記奠雁等儀節以及所謂幃車之類習俗（P.3909）則是適合在男家舉行的婚禮。

爲甚麼要到女家成婚呢？我們以一些具體事例來進行探討。亳州鹿邑縣主簿隴西李歸厚與范陽盧氏是一對新婚夫婦。根據盧氏的父親盧綱給女婿李歸厚寫的墓誌稱：李歸厚的父親是曾任京北陸運使的李象，“與余姻舊，爲子求婚。余以第二女許焉。”兩家是甚麼樣的姻舊關係，已經難以稽考，隴西李家與范陽盧家結親的事例是不勝枚舉的。兩家是門當戶對。後來由於李象的病逝，推遲了婚期。“既免喪，明年棹流抵池，遠赴嘉禮。期以雙飛還洛，寧知舟洩引途。孀婦護喪，遺體（？）在腹。”也就是說李歸厚到丈人家來舉行婚姻嘉禮。所謂“遠就姻好，禮成六旬，秦晉既匹，劉范方睦”，即指在丈人家成親並兩個月後，夫妻正恩愛的時候。就是在歸途中，新郎被強盜誤傷殺害<sup>[9]</sup>。由此可見，所謂男到女家成婚，並不是招女婿進門，而只是把結婚儀式搬到了女方。



根據盧鋼撰寫的墓誌，與李歸厚一同罹難的還有“其數八人，君之外姑，余之次子，咸遭肆毒”<sup>[10]</sup>。可見丈母娘（所謂“君之外姑”）和小舅子（所謂“余之次子”），也護送新婚夫婦而歸，從而使得新婚夫婦回家的儀式顯得很隆重，從中我們也可以看出婚姻儀式中親戚往還的禮節。

男到女家成婚，青年男女新婚晏爾，夫婦不忍別離，荒廢了功名的事情是所在多有的。但是，假如累積寒暑，乃至生兒育女，長居岳父家，卻不免遭受白眼。例如，河東節度使王緒嫁女給元載，夫婦開始都住在老丈人家。“歲久而見輕怠”，時間長了，岳父家對於女婿就不那麼尊重了，“親屬以載夫婦皆乞兒，厭薄之甚”。妻子王韞秀勸丈夫外出讀書求功名，說：“妾有奩幌資裝，盡爲紙墨之費。”於是元載西入長安，終於在肅宗、代宗兩朝任宰相。在這種情況下，女婿一家與原來岳父家及岳家諸親屬的關係便不會很融洽。例如，王韞秀在丈夫元載入相後就寄詩給娘家的諸姨妹云：“笄年解笑明機婦，耻見蘇秦富貴時。”太原內外親族前來謁賀，王韞秀竟然盛陳衣服於庭院，以展示當年乞兒的華美衣服，羞赧於諸親戚。王韞秀每每把服飾分送他人，獨不及於太原的親戚，且說：“非兒不禮於姑娣，其耐當時見辱乎？”<sup>[11]</sup>如此看來，元載、王韞秀夫婦當初在娘家，可能沒有少受白眼。這裏特別提到娘家的姑姑、姨妹、娣姒等人，看來婦女們更會對於元載夫婦結婚後住在丈人家吃白食發泄譏諷情緒。王韞秀這位小姑結婚後仍然賴在娘家不走，難免受王家媳婦們的氣，並且因此而懷恨在心。

類似的事情還發生在韋皋夫婦身上。西川節度使張延賞嫁女給韋皋。韋皋夫婦在丈人居住了兩三年，張延賞覺得這個女婿沒有出息，“稍悔之，至不齒禮。一門婢僕漸見輕怠。”只有夫人苗氏對女婿待之甚厚，認為女婿將來一定有作為。韋皋的妻子張氏垂泣道：“韋郎七尺之軀，學兼文武，豈有沉滯兒家，爲尊卑見誚；良時勝境，何忍虛擲乎？”韋皋隨辭親東遊，“妻罄妝奩贈送”。後來韋皋衣錦還鄉，取代丈人爲西川節度使，“侍奉外姑，過與布素之時”<sup>[12]</sup>。

綜合以上所述，男到女家成婚本來是不合乎禮法的，但是唐代出現這種情況的原因各有不同。或者是因爲對女方的尊重與照顧，如崔元綜以 58 歲娶韋家 19 歲的少女的場合；還有一種是由於技術上的原因，如山川阻隔，迎娶的

路途比較遠等，需要在女家成婚；或者由於男方羈旅在外，在女方家成婚比較方便，一般婚禮結束後，男女雙方盤桓一些時日就會回男方家。另外一種情況是由於經濟上的原因，男方家道中衰，暫時依附在女方家，從而在女家結婚，婚後還比較長時間居住在女家，等到男的仕宦有成再把妻兒接走。

以上這些種種不合乎禮法的婚姻禮俗，與其說是中古的一種變化，到不如說中古以前原本的婚姻禮俗就不是像古代儒家禮書上所描寫的那麼刻板，或者說，士族的禮法文化還沒有像後來那麼普及吧。

### 三、門第與聘財

唐朝人的婚姻講究門第。婚姻講究門當戶對，這在家庭學也可以叫做“同類婚”或者“地位族內婚”。婚姻看門第是一種習俗，也是一個傳統，而習俗正是傳統的積澱！門第婚姻使個人的行為，變成家庭乃至家族的行為，使男女之間的性愛和感情問題，變成了社會政治問題。

門第觀念是自古至今都或多或少就存在的影響到男女擇偶的因素之一，不獨唐代為然。唐朝門第觀念在婚姻上的表現是，它並不完全以政治地位的高低或者家庭財富的多寡作為衡量門第高下的標準。這其實在南朝就已經如此。侯景求婚王謝，武帝認為：王謝非偶，請於朱張以下求之<sup>[13]</sup>。出身卑微而獲寵致高位者都巴望與高門結親。北朝則有賣婚之習俗<sup>[14]</sup>。這種狀況延續到唐代。

唐朝法律規定良賤不得為婚，沒有規定不同門第的男女不能結婚。良賤不婚，是法律的剛性規定，門第不對而不婚是習俗的彈性約束。唐朝人所謂名門或者高門，又稱舊族，乃是指南北朝以來的士族，其中尤為突出的是所謂山東士族崔盧李鄭王諸家。這些家族在政治上的地位並不是最顯赫的，經濟上也不是最富有的，但是，在門第上卻被認為是最高的。《貞觀政要》記載唐太宗對宰相房玄齡說：

比有山東崔、盧、李、鄭四姓，雖累葉凌遲，猶恃其舊地，好自矜大，稱為士大夫。每嫁女他族，必廣索聘財，以多為貴，論數定約，同於市賈，甚損風俗，有紊禮經，既輕重失宜，理需改革<sup>[15]</sup>。

唐太宗這裏是打着恢復禮經的旗號來批評山東舊族嫁娶中廣索聘財的。但

是，他所採取的實際措施則是下令重新編定氏族等級：“乃詔吏部尚書高士廉、御史大夫韋挺、中書侍郎岑文本、禮部尚書令狐德棻等刊正姓氏，普責天下譜牒，兼據憑史、傳，剪其浮華，定其真偽，忠賢者褒進，悖逆者貶黜，撰爲《氏族志》。士廉等進定氏族等第，遂以崔幹爲第一等。”從主持這項工作的大臣來看，都屬於唐朝主管人事、監察、決策和禮儀等方面事務的最高領導人，其中如渤海高氏、城南韋氏、代北令狐氏也都屬於名門望族，只有岑文本是普通庶族。他們都一致認爲應該以山東士族崔氏爲第一，就很值得令人尋味。這說明朝野各方都公認山東士族的門第爲天下第一。對此，唐太宗非常不滿，憤憤地說：

我與山東崔、盧、李鄭，舊既無嫌，爲其世代衰微，全無官宦，猶自云士大夫。婚姻之際，則多索財物。或才識庸下，而偃仰自高，販鬻松檟，依託富貴，我不解人間何爲重之？

爲此，唐太宗提出了自己對於門第高下的評定標準：

且士大夫有能立功，爵位崇重，善事君父，忠孝可稱；或道義清素，學藝通博，此亦足爲門戶，可謂天下士大夫。今崔盧之屬，唯矜遠葉衣冠，寧比當朝之貴？公卿以下，何暇多輸錢物，兼與他氣勢，向聲背實，以得爲榮。我今定氏族者，誠欲崇樹今朝冠冕，何因崔幹猶爲第一等，只看卿等不貴我官爵耶！不論數代以前，只取今朝官品、人才作等級，宜一量定，用爲永則<sup>[16]</sup>。

按照這個標準編定《氏族志》後，皇帝之家被列爲第一等，太宗下詔說：“氏族之美，實繫於冠冕，婚姻之道，莫先於仁義。”太宗雖然一再強調人倫（禮儀）名教，卻把禮儀名教混同於冠冕。在他看來，失去官爵者也失去了禮儀名教，當朝爲官者也就有了禮儀名教。可見唐太宗實際上篡改了禮法文化的內涵！當然，用比較冠冕堂皇的理由，來推行自己另有圖謀的政治主張，歷來是當權者的一種高明的政治技巧。唐太宗的本意是要加強新建朝廷的政治權威，打擊舊的政治勢力的“氣勢”，但是，他卻掛羊頭賣狗肉，采取了維護仁義和名教的說法。

其實，北朝的士族乃以禮法而著名，可以說是禮法文化的代表。而幫助唐太宗打天下的那些以關中軍功貴族爲核心的新朝權貴，倒是比較地缺乏禮法文

化的底蘊的。李唐皇室在婚姻上不講禮法的糊涂帳姑且勿論，在南北朝，“北齊崔陵一門皆衣冠美族，吉凶儀範，爲當時所稱。”婁太后爲博陵王納陵妹爲妃，敕操辦婚事的中使曰：“好作法，勿使崔家笑人。”<sup>[17]</sup>由此可見，禮法文化正是這些士族受到包括皇室在內的人尊敬的原因。公孫表的兒子軌娶渤海封氏女爲妻，生兒子睿，睿之妻爲崔浩弟女。睿的堂兄公孫邃的母親是雁門李氏，地望懸隔。“吉凶會集，便有士庶之異。”<sup>[18]</sup>所以，當時人說：“士大夫當需好婚親。”（同上）顯然，這裏的士庶之異，乃是在吉凶會集之時，由於受到不同的禮法門風的熏陶所表現出來的在吉凶禮儀上舉止的差異。

究竟是山東士族不講禮法名教，還是被列爲氏族第一的李氏皇族缺乏禮法文化呢？一兩百年後唐太宗的後代做了最好的回答。文宗欲以真源、臨真二公主降士族，謂宰相曰：“民間修婚姻，不計官品，而尚閥閱，我家二百年天子，顧不及崔盧耶。”<sup>[19]</sup>宣宗爲公主求婚於士族，發現公主漠視小叔子患病，也不回家侍候婆婆，提出了批評。還有一位待嫁於士族家的小公主吃飯時發脾氣折筷子，被宣宗皇帝大加呵斥，並且決定換上另外一位性情溫順的公主出嫁。這些情況都表明，唐太宗的後裔們已經用主動向士族求婚的做法，證明了唐太宗當初批評山東士族不講禮法文化，是不符合歷史事實的。

正是因爲唐太宗對於山東士族的污蔑不符合歷史事實，所以，即使朝廷有意壓抑，山東士族仍然舊望不減。

但是，唐太宗對山東舊族的指責也不是完全無的放矢。他指責山東舊族不講禮法固然不符合事實，但是，他批評山東舊族據門第自高，索取高額聘財則並非無據。問題是，對於門第與聘財之間的關係，需要作進一步的討論。

試以唐人小說中的一些故事爲例進行分析。《玄怪錄》卷一《張老》條記載了一個男子求婚的故事。說是士族韋恕有“長女既笄，召里中媒媼，令訪良才”。揚州六合的菜農張老聞之，把媒婆請回家，且備酒食，百般央求媒婆爲自己說媒。媒婆罵他是不自量力：“豈有衣冠子女肯嫁園叟耶？此家誠貧，士大夫家之敵之者不少。顧叟非匹。”但是，在張某的百般請求下，媒婆硬着頭皮向韋家提這門親事。韋恕大怒，責怪媒婆：“以我貧，輕我乃如是！且韋家焉有此事！況園叟何人，敢發此議！”並發難說：“爲吾報之，今日內得五百緡則可。”要一個菜農一日之內拿 500 緡錢的聘禮，這顯然是在出難題，意思是

要張某放棄自己的想法。故事的神奇在於，張某居然馬上携 500 緡來訂婚。韋家大為尷尬。女兒也默認了這樁婚事。“乃曰：‘此固命乎！’遂許之。”張某娶韋女後依舊在揚州種菜，“園業不廢，負穢鋤地，鬻菜不輟。”過着平靜的農家生活。但是，韋家的內外親戚覺得此門親事有傷體面，指責韋恕說：“居家誠貧，鄉里豈無貧子弟，奈何以女妻園叟？既妻之，何不令遠去也！”<sup>[20]</sup>意思是即使把女兒嫁給一個貧窮的士族子弟也比現在強。其實這也是韋女家長當初的想法，應該說這個觀念在當時是極具典型性的。門第比財富要強。

張老與韋氏女婚姻締結的典型意義值得分析。首先，婚姻的締結，需要媒妁之言，鄉里似乎專門有從事婚介職業的媒婆，“召里中媒媼，令訪良才”。媒婆當然要接受介紹費，儘管文中沒有說。《玄怪錄》還提到另外一位韋小姐的婚事。“京兆韋氏女者，既笄二年”，母親告訴他，有秀才裴爽求婚，女兒笑而不允。“雖媒媼日來，盛陳裴之才，其家甚慕之，而終不諧。”過了一年，有前京兆府參軍事王悟將來聘，媒人是京兆府司錄、韋小姐的老舅張審約。韋女還是不允。再過了兩年，進士張楚金求婚，“母以告之，女笑曰：‘吾之夫乃此人也。’母許之。”於是擇吉日、成禮<sup>[21]</sup>。結果韋女 20 歲才結婚。韋小姐 15 歲成笄，待字閨中五年，方答應嫁給如意郎君。這個故事反映出女孩子在擇偶上還是有一定的自主權的，韋母也算比較開通。值得注意的是，最後韋女選定了張楚金為婿，故事沒有忘記說“母許之”。清楚地點出了女兒同意了，也還是要家長同意不可。《戶婚律》規定尊長擁有子女婚姻決定權。只有在特殊情況下可以不經過尊長的同意而成婚。“諸卑幼在外，尊長後為訂婚，而卑幼自娶妻，已成者，婚如法；未成者，從尊長。違者，杖一百。”<sup>[22]</sup>即使已經訂婚只要未成婚，尊長都有權終止卑幼自行選擇的配偶。這當然是法律的規定。在實際情況下，像京兆韋小姐那樣自己決定、父母同意，或者如張老所娶的那位韋氏那樣，父母決定、女兒接受的婚姻，當為普遍情形。

根據疏議的解釋，這條法律的尊長和卑幼有具體的適用範圍：“尊長，謂祖父母、父母及伯叔父母、姑、兄、姊。”“卑幼，謂子孫、弟、侄等。”長輩對於子孫輩的人有婚姻決定權，自無疑問。但是，兄長對於弟妹的婚事恐怕沒有決定權。敦煌判集有一則案例說，一位兄長代替寡居的妹妹去找婆家，妹妹不從，這位當哥哥的在婚約已成不履約將違法的情況下，被迫讓自己的女兒代

姑姑去成親。結果吃了官司<sup>[23]</sup>。

女方究竟接受多少聘財纔不是賣婚呢？唐朝甚至一度做出了法律上的規定。唐高宗顯慶四年（659）十月詔：“天下嫁女受財，三品以上之家，不得過絹三百匹；四品、五品不得過二百匹；六品、七品不得過一百匹；八品以下不得過五十匹，皆充所嫁女資裝等用，其夫家不得受陪門之財。”<sup>[24]</sup>這等於從法律上為聘財規定了一個上限。考慮到唐代太宗、高宗之世，正是打擊山東士族“賣婚”行為的時期，這個限定多少有配合朝廷這一政策的政治含義。實際上是否執行則是要打問號的。從我們討論的這則故事來說，500 緡錢的價值恐怕超過了按規定平民之家所受聘財“不過五十匹”的許多倍！<sup>[25]</sup>

正式的法律對於聘禮的多寡其實沒有硬性規定。疏議中說：“娉財無多少之限，酒食非。以財物為酒食者，亦同聘財。”也就是說聘禮在原則上只是一種信物<sup>[26]</sup>，不在數額的多少。特別規定酒食非聘財當是為了避免把男方宴請女家視為下聘禮，並不是說酒食之物不可以為聘財。所以，疏議中明確說“以財物為酒食者，謂送錢財以當酒食，不限多少，亦同娉財”。而在實際生活中，聘財可能是影響男婚女嫁的一個重要因素。

比如《霍小玉傳》言李益娶盧氏也提到聘財問題：“未至家日，太夫人已與商量表妹盧氏，言約已定。太夫人素嚴毅，生竣巡不敢辭讓，遂就禮謝便有近期。盧亦甲族也，嫁女於他門，聘財必以百萬為約。不滿此數，義在不行。生家數貧，事須求貸。”“百萬”就相當於千緡（貫）。婚姻貪財也不僅限於士族高門，《郭元振》記載某鄉村為免災，嫁送女孩給妖獸烏將軍。某少女之父“利鄉人五百緡”，暗地答應將女兒應選出嫁。後來該少女為郭元振所救，乃數落其父說：“今日貪錢五十萬，以嫁妖獸。”是五百緡為五十萬。這裏雖然是小說故事，貪心的父親為了錢財把女兒出賣了，卻也折射了買賣婚姻的背景。

回到我們故事上來說，媒婆本意是要尋找門當戶對的人家。由於張某身份低下且年老，儘管種菜所入，足夠衣食之需。但是，媒婆即使吃了張老的酒食，也不願意去做說客，說士大夫之家門第相匹的子弟多的是，韋家的小姐怎麼能與種菜的農戶結親呢？後來韋家親戚批評韋父，也是說即使家裏窮也不至於以女妻園叟。既然沒有辦法嫁給了園叟，也不應該讓他們夫妻在眼前種菜過日子，言下之意是有損士族之家的聲望。這裏提出了嫁女的兩大原則，即門第

與財富。一般來說婚嫁中有富與貴的問題，但是，士族之家並不是貴族，更多的是一種聲望，唐太宗就說他們全無冠蓋，只是販鬻父祖墳上的松樹，意思是憑門第來換錢<sup>[27]</sup>。這個故事在表面上告訴我們士族之家寧願嫁女給窮困的士族，也不願意與沒有門第的園叟結親。但是，韋恕提出一天內準備 500 緡錢的聘禮，雖然有故意為難張某之意，卻分明透露了金錢可以改變門第的可能性。從一個具體事例上印證了唐太宗說的士族在婚姻關係中販賣祖宗門第的現象的存在。這個故事中的張老是一個神仙式的人物，後來在與韋家的幾次交往中，都是給予了大量的金錢。特別是在韋家生活困難需要金錢的時候，總是及時地獲得張老的救助。

聘財的多寡其實還有另外一層含義。某村王家的獨生女兒，“先許適西村張家。”由於聘財不足而罷婚。但是，罷婚的原因不僅僅是聘財少，而是把聘財的多寡賦予了另外的意義：“今日納財，非意單寡，此乃相輕之義，已決罷婚矣。”女方習慣把聘財的多少看成男方對自己是否尊重的表示。後來前來借住的閻庚求婚，“主人辭以田舍家，然有喜色。仁實固求，方許焉。以馬驢及他賚為贄，數日成親畢，留閻侯止王氏。”<sup>[28]</sup>看來，農家王某也是願意攀附仕宦之家的。

就王家拒婚一事來看，女方重視的不僅僅是聘財，而是認為聘財的多寡說明了男方是否對女方及其家庭有足够的尊重，於是聘財成為衡量女方及其門第身份的砝碼！衰落的山東士族從心理上說，仍然有很強的自尊心，最不願意承認自己衰落的事實，更不願意因此而受到別人的輕視。這就是韋恕以及整個韋氏家族對於張老求婚表示極度憤怒的重要原因。這種心理下，山東士族想通過對方以大量的錢財來表示對自己的門第的尊重和重視，其實是很自然也可以理解的補償心理。唐太宗把這種行為說成為“賣婚”而大動肝火，埋怨在新王朝統治下人們竟然不重視本朝冠冕，反映了新權貴對於舊士族不滿的心情，明顯具有壓抑山東舊士族的政治意味。

即使到了唐朝末年，也有人借口聘財過於豐厚而加罪於婚姻當事人的。“（李紳）鎮淮海日，吳湘為江都尉，時有零落衣冠顏氏女，寄寓廣陵，有容色，相國欲納之，吳湘強委禽焉，於是大怒，因其婚娶聘財反（反字衍？）甚豐，乃羅織執勘，准其俸料之外，有陳設之具，坐贓，奏而殺之，懲無禮也。



……顏尋歸澧陽，孀獨而終。”<sup>[29]</sup>因為聘財過豐而導致婚姻當事人罹罪，雖然只是藉口，卻也反映了其時婚姻觀念和社會意識的複雜形態。

總之，士庶通婚的界限被金錢、被官職等打破之後，突破了所謂身份內婚制。這種情況也可以借助西方家庭社會學的所謂價值交換理論來解釋。這種理論認為婚姻當事人及其家族締結一門婚事其實在進行某種價值交換。士族高門用他們的社會身份與擁有金錢和政治地位的新富新貴進行交換，從而達到一種新的心理的和社會的平衡。

根據以上幾節的討論，我們發現，唐代婚姻禮儀並不完全遵循禮法的約束！不僅結婚儀式未必是遵照《大唐開元禮》等禮儀制度的規定，即使《唐律疏議》關於不同輩分者不婚等規定也未必完全遵行不替。“不遵禮法”其實正是那個時代婚姻關係中的現實反映。這不是說沒有禮法，而是由於唐太宗等開國統治者把禮教、門第和官爵等同起來，壓制了舊士族為代表的禮法文化。統治集團內部舊族講究禮法而新貴從不講禮法到遵從禮法，這就是社會的一個變化！統治階層講究禮法，從而也逐漸地影響到民間遵從禮法，這也是社會的一個變化！這些變化背後所包涵的歷史意義，乃是社會對於士族的社會價值觀、倫理觀等所謂禮法制度的認同。士族的價值觀念也由此而向整個社會普及，禮法文化出現了一個擴大傳播範圍的歷史趨勢，它構成了中古社會變革的重要基本綫索之一。

#### 注 釋

[1] 參見滋賀秀三《中國家族法原理》，北京：法律出版社，2003年，376頁。

[2] 主要論著有董家遵《中國古代婚姻史研究》，廣州：廣東人民出版社，1995年；趙守儼《唐代婚姻禮俗考》（收入《趙守儼文存》，北京：中華書局，1998年）；高世瑜《唐代婦女》，西安：三秦出版社，1988年；李樹桐《唐人的婚姻》（收入所著《唐史索隱》，臺北：臺灣商務印書館，1988年）；向淑雲《唐代婚姻法與婚姻實態》，臺北：臺灣商務印書館，1991年；段塔麗《唐代婦女的地位》，北京：人民出版社，2000年；吳麗娛《唐代婚儀的再檢討》，《燕京學報》新15期，北京大學出版社，2003年。

[3] 參見陳鵬《中國婚姻史稿》卷四《婚禮》“六禮與俗禮的沿革”，北京：中華書局，1990年，185—188頁。



- [4] 《唐律疏議》卷一三《戶婚律》，北京：中華書局，1983年，253頁。
- [5] 見敦煌文書《張敖書儀》，P.3284、P.2646。錄文見譚蟬雪《敦煌婚姻文化》，蘭州：甘肅人民出版社，1993年，12—13頁。
- [6] 《唐律疏議》卷一三《戶婚》，第257頁。
- [7] 《唐律疏議》卷一三《戶婚》還規定祖父母、父母被囚禁的情況下也不得結婚。但如果是奉祖父母、父母之命而結婚的不論，“依令，不得宴會”。
- [8] 參見周一良《敦煌寫本書儀中所見唐代婚喪禮俗》，《文物》1985年第7期。
- [9] 《大唐故李府君墓誌銘》，《偃師杏園唐墓》，北京：科學出版社，2001年，353頁。
- [10] 同[9]。
- [11] 《雲溪友議》卷下《窺衣帷》，《唐五代筆記小說大觀》，上海古籍出版社，2000年，1319—1320頁。
- [12] 《雲溪友議》卷中《苗夫人》，1279頁。
- [13] 《南史》卷八〇《侯景傳》。
- [14] 有關事例可以參見王伊同《五朝門第》第七章第三節《婚姻》所列舉的材料。香港：中文大學出版社，1978年，190—198頁。
- [15] 《貞觀政要》卷七《禮樂》，上海古籍出版社，1984年，226頁。
- [16] 《貞觀政要》卷七《禮樂》，226—227頁。
- [17] 《北史》卷二四《崔陵傳》。
- [18] 《北史》卷二七《公孫表傳》。
- [19] 《新唐書》卷一七二《杜羔傳》。
- [20] 《玄怪錄》卷一《張老》，北京：中華書局，1982年，7頁。
- [21] 《玄怪錄》卷一《韋氏》，15頁。
- [22] 《唐律疏議》卷一四，267頁。
- [23] 錄文見池田溫《中國古代籍帳研究》，東京大學出版會，1979年，320頁。
- [24] 《通典》卷五八《禮典·嘉禮》。
- [25] 唐代的絹價格變化很大，最賤時不過三、五百文，最貴者不過四千五百文，即四貫（緡）半。則50匹絹的價值在15緡到225緡之間。參見王仲華《金泥玉屑叢考》，北京：中華書局，1998年，135、193頁。
- [26] 《疏議》曰：“婚禮先以娉財爲信。故《禮》云：‘娉則爲妻。’雖無許婚之書，但受娉財亦是。”同上引《唐律疏議》，254頁。
- [27] 《貞觀政要》卷七《禮樂》，226—227頁；又見《舊唐書》卷八二《李義府傳》。
- [28] 《太平廣記》卷三二八《閭庚》，2604—2605頁。

[29] 《北夢瑣言》卷六，42 頁。

## **The Custom of Marriage and Ritual Culture in the Tang Dynasty**

Zhang Guogang

### **Summary**

Marriage ceremonies and customs in the Tang dynasty were not completely bound by the major official observances. Founders of the dynasty such as Taizong equated ritual codes and family status with official position, which restricted the middle-level observances. As time went on, nevertheless, the middle-level observances not only affected the imperial household's attitude, but were also gradually accepted by common people. The historical significance of this subtle social transformation was that the values and ethics of literati families were approved and accepted by the whole society. Ritual culture tended to be popular throughout society, and thus comprises one of the important primary indices of social transformation in medieval China.

## 再說“洛州無影”

王邦維

2000年10月，我在中華書局出版的《文史》總第52輯上發表過一篇不長的文章，題目是《關於“洛州無影”》，文中主要討論唐代義淨撰寫的《南海寄歸內法傳》講到的“洛州無影”，究竟是怎麼回事，應該做如何的解釋。拙文發表後，受到中國文物研究所的鄧文寬先生的注意。文寬先生對我在拙文講到的問題，提出了一些補充意見，並指出其中有兩處“誤判”。文寬先生的意見，也寫成了文章，題目是《“洛州無影”補說》，發表在2003年8月出版的《文史》總第64輯上。文寬是我的學長，又是多年的摯友。他對拙文提出意見，我非常感激。但我的感覺，與“洛州無影”相關的，仍然還有一些問題沒有說清楚。尤其重要的是，甚麼是“洛州無影”，我們都沒有機會到過現場，做過實時實地的觀察，因此終究顯得還是缺乏充分的瞭解。

2004年6月21日，是農曆的夏至，我與河南省文物局的兩位同志，專程到河南登封市告成鎮的古觀星臺，實地觀察“無影”的情形。天公作美，是日萬里晴空，陽光燦爛，正是觀察“無影”的極好的機會。雖然氣溫高達37度，但絲毫沒有降低我們的興致。觀星臺文管所的同志講，夏至有這樣的好天氣，過去四年，從沒有過。過去幾年，一直有人，包括電視臺，打算來此地，觀察或拍攝“無影”，但都未成功<sup>[1]</sup>。

以下結合我們觀察到的情況，就相關的問題做進一步的討論。

首先仍然是“無影”的問題，因為這牽涉到整個事情的由來。

在我上面提到的我的那篇文章裏，我早已經講過，從天文學的角度講，洛州在北回歸線以北，一年中的任何時候，都不可能無影。這是常識，不可改變，也無需討論。但問題就出在這兒：即使是本來有影，但在唐代，在洛陽的

當地，就是有“洛州無影”這樣一個說法。義淨不過是在他的《南海寄歸內法傳》書中講到“觀時”的經驗時，記載了這個說法而已。這個說法，讓日本學者高楠順次郎迷惑不解，也讓我最初覺得不可理解，於是我們各自做了自以為是的解釋。但後來的事實證明，我們都錯了。在洛州，在夏至那天，確實能見到“無影”的現象。當然，這就是我在拙文中已經講到的，只是因為“中國古代的天文學家巧妙地把中國古代的天地觀與建築技巧結合了起來”，對測景表和測景臺做了一點特殊的設計，於是纔出現了這種“無影”的奇觀。

我們這天對測景臺的觀察，從北京時間的 11 點半開始，一直到 13 點 1 刻結束。現在的測景臺，臺為覆斗型。與地平相對，臺的四個立面並不垂直，而是呈現為不大的斜面。臺頂立有石表。臺附近有樹，樹身頗高。樹蔭不時可以遮擋住石臺前後的陽光，但石臺和石表的大部分，仍然在陽光照射之下，各個方向的日影都很清楚。我們原來以為，“無影”應該出現在北京時間的 12 點正。等至 12 點正，情況並非如此。在石臺正北的地面上，有石臺的日影，也有石表的日影，日影稍微偏西。這時我們纔突然想到，從天文時的角度講，北京時間的正午，未必就是當地的正午。當地時顯然比北京標準時要晚。於是我們繼續等候。日影逐漸縮小，到 13 點零 8 分，不僅在石臺正北的地面上見不到石表的日影，石臺自身的日影也完全消失。不僅北面如此，其他三方的地面上也是如此。石臺旁邊的樹蔭，此時亦全部退開。以當地的天文位置為準，應該說此時就是太陽運行一年中的最高點，也就是夏至點。這時仔細觀察，陽光雖不是絕對垂直地射下，但射下的角度，剛好與石臺正北立面的傾斜度相同，因此日影被掩藏了起來。石臺上的石表，日影剛好收縮至石臺北面上沿，與上沿齊平，原來映射在地面上的日影也完全消失。“無影臺”為甚麼稱作“無影”，此時終於得到驗證。其中的道理，說簡單也簡單，但說它是一種巧思妙想，也毫不過分。測景臺北面鐫刻的聯句：“道通天地有形外，石蘊陰陽無影中”，描寫的正是這種情形。

“無影”持續時間很短，前後僅一兩分鐘。到 13 點 10 分，日影重新出現，不過這時轉至石臺正東的地面上。石臺和石表，都是如此。“無影”的整個過程，我們都拍了照。

以上是我們觀察的全部過程。以我直截了當的想法——我相信一般人也會

這樣理解——這裏講的“無影”，就是指在這樣一種場合下太陽光影完全消失的情形。如果沒有“周公測景臺”特殊的設計，這是不可能的。“紙上得來終覺淺”，如果僅僅從書本上去體會，不親眼見到，相信對此不會有很深的感受。義淨講：“洛州無影，與餘不同。”這種情景，對於當年的古人，大概也會留下同樣深的印象。

至於文寬先生因為“以夏至之日，立八尺之表，其影適當與土圭等”，認為“日影與土圭一樣長，土圭北側端點以外沒有日影，也即‘無影’”，這樣的解釋，我以為與這種情形恐怕並不相合。《周禮·地官·大司徒》有關一段講：“以土圭之法，測土深，正日景，以求地中。日南則景短，多暑；日北則景長，多寒；日東則景夕，多風；日西則景朝，多陰。日至之景，尺有五寸，謂之地中。”鄭玄注則引鄭司農即鄭衆的話作進一步的說明：“土圭之長，尺有五寸。以夏至之日，立八尺之表，其景適與土圭等，謂之地中。今潁川陽城地為然。”<sup>[2]</sup>這兩段話，在各種書裏被人反復引到<sup>[3]</sup>。但無論是《周禮》，還是鄭玄的注，都說得明明白白，不是無影，而是有影，只有影長或影短的不同，夏至之日影長一尺五寸。這其中哪里提到“無影”，或者有“無影”僅僅是指一尺五寸之外無影的意思呢？此時日影既然只有一尺五寸，一尺五寸之外當然無影，何需多說？又何需另作曲折的解釋？

中國自古以來以豫州即洛陽一帶為天下之中，如果從建表觀天而言，陽城則更被認為是中心的中心<sup>[4]</sup>。正是因為古人以陽城為“地中”，陽城的日影一尺五寸，土圭於是也就設計為同樣的尺度。但讓“測影臺”在夏至正午整體看起來“無影”，卻一定是要另費一番心思的。

我對天文史所知甚少，以我有限的見聞，這樣的情形，在其他地方、其他國家似乎還沒有聽說過。

第二個問題：現在告成鎮的古觀星臺的位置，在唐初甚至在唐以前，是不是就建有一座作為天文觀測用的觀景臺？

我的看法，這也是肯定的。告城鎮即古代的陽城。《新唐書》卷三八《地理志》“河南府河南郡”條講到陽城：“有測景臺。開元十一年，詔太史監南宮說刻石表焉。”<sup>[5]</sup>根據這條記載，文寬先生認為，這座“周公測景臺”的建造時間是唐開元十一年（723），也就是在義淨去世之後。但我的理解正好相反。

《新唐書》講的，是開元十一年在陽城這個地方，就已經建有一座測景臺，南宮說所做的是，是在這座測景臺刻立石表。當然，我們今天見到的“周公測景臺”，石表一般認為是南宮說刻立的原物，那麼石臺因此也有可能由南宮說同時建造。但無論如何，我相信在南宮說之前，這裏一定是有一座測景臺的，同時這座測景臺還一定要能夠表現出“無影”的效果，並且廣為人知，否則義淨不會講到“洛州無影”。

對此其實還有其他的證據。《通典》卷二六《職官》八記載：“儀鳳四年五月，太常博士、檢校太史姚玄辯奏於陽城測影臺，依古法立八尺表，夏至日中，測影有尺五寸，正與古法同。”<sup>[6]</sup>這說明，不僅在南宮說“刻石表”之前，而是在唐儀鳳四年（679）之前，陽城即建有測影臺。至於這座測影臺是不是早到周公的時代，是周公的原物，可以討論，也可以懷疑。但如果說，姚玄辯提到的陽城測影臺，是南宮說“刻石表”的基礎，也就是今天我們見到的“周公測景臺”的前身，我想應該可信。

支持這一點的，還有一個證據。《周禮注疏》的作者賈公彥對上引《周禮·地官·大司徒》測影以定“地中”的一段話以及鄭玄的注又有一段疏解：“鄭司農云：潁川陽城地為然者，潁川郡陽城縣是。周公度景之處，古迹猶存。”<sup>[7]</sup>這個古迹，無疑是指姚玄辯提到的陽城測影臺。

賈公彥撰《周禮注疏》，約在唐高宗永徽年間（650—655），時間比姚玄辯陽城測影還稍早一點。賈公彥和姚玄辯的時代，都比南宮說早，正與義淨同時。

對於測景臺的歷史，今觀星臺院內有牌，上有說明，其中一段我認為講得合情合理：

周公測景臺，又叫“測影臺”，學名“八尺表”，俗稱“無影臺”。是我國古代立八尺表土圭測影的遺制，是測量日影、驗證時令季節的儀器。周文王四子（周公姬旦）為營建洛陽曾在此測驗日影。唐開元十一年（公元723年），太史監南宮說等人做以周公土圭之制換以石圭石表。

意思是當年周公測影，是在這個地方，在南宮說“刻石表”之前，這個地方曾立有日表。這樣的推斷，我以為可以接受。因為我相信，南宮說建石表和石臺時，沒有特殊的理由，不可能另選新址，最大的可能是在傳說的或者說已

經標定的周公測影的地方，倣周公測影的規制，刻立一個新的石表。現成的地方就是賈公彥和姚玄辯提到的陽城測影臺。這裏“北依嵩山，南望箕山，處潁河之濱”，對於古人做天文觀測，位置十分優越。選擇在這裏建測景臺，無論最早是不是周公，相信在當年都絕不是隨意所爲，而且這在歷史上自然還會有一個前後繼承的關係。在這個地方測過日影的，歷史上有明確記載的，至少在唐代就有姚玄辯、南宮說和一行，在元代有郭守敬。

因此，總結起來說，我以爲在南宮說以前，在今天“周公測景臺”這個地方，有一座測景臺，而且也是“無影臺”。從這一點考慮，說唐初義淨來過這裏，在這裏見過一座測影臺，不能算是無端的推論。

最後，應該講一下我們在現場的一個可能也算有意思的發現。在“周公測景臺”的北面，是元代郭守敬在至元十三年（1276）建造的觀星臺。這是中國古代最偉大的天文建築之一，古觀星臺因此成爲國家重點保護的文物遺址。我們在觀察“無影”的同時，還發現一個現象，在正午時分，陽光照射下的這座觀星臺的主體建築，也是“無影”。原因也很簡單，觀星臺北面牆體的建築收分，剛好與陽光的斜度一致。這是建築設計時郭守敬的有意而爲，還是一種巧合，我說不清楚。講出來，供有興趣的人參考。

## 注 釋

〔1〕我這裏特別要感謝支持這次觀察活動的河南省文物局孫英民副局長和專程陪同我前去登封的省文物局文物處張斌遠副處長。同行的還有河南省古建築保護研究所杜啓明所長以及接待我們的登封市文物局靳銀東局長和古觀星臺文管所安延民和申穎超兩位所長。

〔2〕《周禮注疏》卷一〇，《十三經注疏》，北京：中華書局影印阮元刻本，上册，704頁。

〔3〕例如各種正史中的《天文書》或《天文志》。與陽城觀影最密切相關的，是《舊唐書》卷三五《天文志》中“日晷”一段和《新唐書》卷二一《天文》中“中晷之法”一段。《舊唐書》，北京：中華書局，1975年，1303—1308頁；《新唐書》，北京：中華書局，1975年，812—816頁。唐初人對陽城爲“地中”的看法，亦可參考《晉書》卷一一《天文志》，北京：中華書局，1974年，287頁。《晉書》所記雖限於晉代史事，但撰寫者房玄齡等俱爲唐初時人。

〔4〕不講文獻中有關“洛中”的記載。在參觀觀星臺之前，我們順便參觀了嵩陽書院。在嵩陽書院中，我見到一幅“嵩山會善寺顏真卿碑”的拓片，上書三個大字“天中山”。大字下則書題記：“周公營洛，建表測景，豫州爲天下之中，汝南又豫州之中。顏真卿書。”碑爲顏字無疑，

但爲後代摩刻。碑上有說明：“此碑向在汝陽道中。壬寅冬摩刻於此。蜀西何其祥立石。”顏真卿所講，正是唐代一般人的說法。不過似乎顏真卿認爲天下之中是在豫州，但豫州之中不在陽城，而在汝南。

〔5〕《新唐書》卷三八，983頁。

〔6〕中華書局，1988年，739頁。鄧文中已引。

〔7〕同前引《周禮注疏》注。

## Further Remarks on the Work “No Shadows at Luozhou”

Wang Bangwei

### Summary

Yijing's *Nanhai Jigui Neifazhuan* was a well-known work of the 7<sup>th</sup> century that broadly described Buddhist disciplinary life in India and Southeast Asia during his time. In Chapter 30 of the book, while talking about how to reckon time according to a sundial, Yijing said that on the day of the Summer Solstice “in contrast to other places no shadow are cast at Luozhou.” Luozhou, roughly speaking, is today's Luoyang in China. It is located between the northern 34<sup>th</sup> and 35<sup>th</sup> degrees of latitude. From the astronomical point of view, it is impossible that there would be an absence of shadow at any time or season at this latitude. Is this a mistake in Yijing's book or is there any other meaning behind it? It has become a question or riddle since the end of the 19<sup>th</sup> century when J. Takakusu published his English translation of Yijing's book. Takakusu explained that here “Luozhou” is probably a place in Central India. Seventeen years ago, the author thought it was a mistake in Yijing's book. However, later he discovered that in China at a place in Luozhou people can indeed see on the day of the Summer Solstice at an ancient observatory that there is “no shadow at Luozhou.” On the basis of a paper published by the author in 2000, this article, providing an eyewitness account, further discusses this question and the meaning behind it.



## 沉船遺寶：一艘十世紀沉船上的中國銀錠

杜希德<sup>[1]</sup> 思 鑒<sup>[2]</sup>

### 一、序 論

儘管有許多學者已認識到中國與東南亞的香料及香脂交易對宋元經濟的貢獻，但大多數人仍對在研究此類交易時所遭遇的困難感到陌生，譬如這交易在東南亞所發生的地點及與其同時交易的其他貨品和價值。長久以來，留存在中文紀錄裏的是這些交易地點的中式譯名。就我們所知道的便有不少例子是以同一譯名代指不同地點，或以不同的譯名或寫法記錄同一地點。是以一些採用文字資料來考證這些交易所在的事著，難免都帶有幾分臆測的成分，除非研究者能於交易當地找到可以用來佐證的文物。同樣，由於中國與東南亞間商業往來的資料籠統多於精確，如要較為深入地鑽研此一課題，研究者必須借重在交易當地所找到可斷代及確認的遺迹，尤其是一些可以估計當時價值的貨品。

本文將討論一艘在印尼海域所發現之名為印坦（Intan）的沉船殘骸及其所載的多種物品。這批物品對上述的難題提供了一個極為難得的切入點——它不但保存了在某一特定時間內被載運至某些特定地點交易的某些特定的貨品，且其中部分的價值是可以估計的。因此這艘沉船的發現對我們分析當時的交易貨品予以文字資料所不及的可信度。印坦沉船所載運的物品數量龐大，種類繁多，價值各異；其中有四大類是能夠分別斷定年代的。從它們個別的年代顯示，印坦沉船及其大部分運載物皆出於公元 920 至 960 年間，或稍晚。這四大類物品包括帶有狴犴獸紋的爪哇銅件、中國陶瓷、中國鉛幣（lead coins）及大批中國銀錠（其中有些刻有銘文）。本文的主題將是這些鉛幣和銀錠。至於銅件與陶瓷，本文將只討論它們與船上其他貨品的時間聯繫，以及這批由海路運

至東南亞的貨品之多元性。

印坦沉船殘骸中的 97 錠銀兩是在中國鑄造的，有些並刻有中國文字，注明其鑄所。大部分的銀錠仍包裹在一層銀箔做的封套中。封套上則刻有銀錠的重量與成色、鑄造的用途（抵付鹽稅）和承辦點收的官員姓名。從一些銘文仍能清楚辨識的封套看來，它們似乎是一種收據。殘骸中的 145 枚鉛幣都已變得又薄又脆，更有許多粘在一起。但是其中所有銘文清晰的鉛幣皆屬於同一形制，並於公元 917 年由在廣州的南漢政府所發行。這些鉛幣和銀錠特別值得我們注意的原因有三：其一，這是至今惟一的一批屬於這個年份、數量、輸出地及發現地的銀錠；其二，它們所提供的物證補充了關於五代末期至北宋初年間中國南方地方經濟的文字數據，並間接指出由中國內陸運送物資至深水海港（此次大概是廣州）的路綫；其三，沉船殘骸中的鉛幣、銀錠與其他物品，讓我們對這些不同種類的物品是如何集中在一艘船上參與越洋交易，和公元 10 世紀中國與東南亞某些特定地區交易所牽涉的巨利有確切的掌握。

## 二、十世紀中國與東南亞間的海上聯繫：假說與事實

珍奈·阿部洛和德（Janet Abu-Lughod）於她關於 13—14 世紀世界經濟體系的專著中，曾特地要讀者注意在馬來半島上令人意外地缺乏如交易據點和貨品等遺迹來證實當時在印度洋與南海間的海上貿易的龐大量額<sup>[3]</sup>。最近在沙丁帕（Satingpra）和其他四五個遺址的考古發現彌補了此類物證上的不足，印坦沉船殘骸的發現更證明了當時的交易價值確實相當地高<sup>[4]</sup>。地圖一顯示在五代至宋元期間東南亞與中國交易的主要貿易點。本文的討論將集中在自印坦沉船的殘骸中發現的 97 錠銀兩。它們最先用來抵付鹽稅，但後來成為中國與東南亞間純銀交易的一部分。它們使我們能精確地掌握到阿部洛和德曾暗示的此類交易的價值。於此單一沉船所發現的銀錠共重達五千兩（經過長年浸泡腐蝕後，已有別於原總重量）。由思鑒提供的數據來看，它們的價值大約是唐政府於 9 世紀初向饒州樂平銀礦（今江西）徵收的年開採稅之三分之二，亦多於桂陽監（這批銀錠的原鑄造地）的礦主在（比較接近殘骸年代的）980 年間向北宋政府所繳交的開採稅之兩個月的總和，更是 996 年時北宋政府（此時已統一國土

將近二十年) 全年純銀收入的 1.15%。在此先行提出這項數據的目的是強調在 10 世紀中葉中國與東南亞間所進行的交易中，單單一艘船上就有如此價值不菲的銀貨。通過印坦沉船的殘骸，我們可以理解當時跨海貿易的風險，以及沉落了這樣一艘船所造成的巨額損失，而銀錠甚至不是船上惟一的高價值貨品。地圖二標明在印坦沉船上發現的大部分物品的原籍。

### 三、印坦沉船殘骸的背景資料

印坦沉船的殘骸(得名於附近的印坦油田)位於雅加達以北，在赴邦加島(Bangka Island)的半途上約 150 公里處(東經 107 度/南緯 5 度又 30 分)之深達 25 米的海底。它是 1997 年由德籍的海床勘探公司(Seabed Explorations)及印尼籍的老海成公司(P. T. Sulung Segarajaya)合作打撈的<sup>[5]</sup>。

沉船的船體本身在打撈時已所剩有限，但那餘下的一丁點殘片已使我們能判定它原是一艘東南亞籍的船隻。由散佈在海床上的貨物來推測，它的體積約是 30 米長、10 米寬，與先前發現的泉州沉船<sup>[6]</sup>(從其容物斷定為 1277 年)的大小相當。因為海床上的潮流很強，有些物件曾隨之來回移動，這些測定值都只是估計。根據少數殘存的船板顯示，它們是由木製合板釘釘合而成：這是一種不使用於中國，僅用於東南亞及部分南亞的特有技術。中國於 700 至 1300 年製造船隻時，使用成千上百的鐵釘來釘合木板，泉州沉船便是如此，不過從它後來部分船體亦含有木釘釘合的船板來看，這是一艘原籍中國，但曾在東南亞海域長期滯留並修復過的船隻。如果印坦沉船是艘中國船，就算是船體已損壞於風暴中或已腐爛，在海床上的遺骸中應仍保留大量的鐵釘。因為在海床上並沒有發現任何鐵釘，所以儘管船上有出於中國的大批貨物，無論是從正反哪一面來看這些證據，皆排除印坦沉船是艘中國船的可能。

印坦沉船的原身應是艘相當華麗的船，因為在海床上發現了一批為數不少，有着形狀如盛開的蓮花、檀香木花或芒果芽的青銅牌。它們大多數仍附有同是青銅製的大頭螺絲釘，用來插入預留的洞中來裝飾船體，尤其是屬於船首及船尾的外條板。這批銅釘的長度由 4 至 10 釐米不等，反映出外條板的可能的厚度。其外尚有一小批極為精巧，狀似迦勒鳥(kala bird)首的模鑄青銅扣，

而其中少數仍帶有扣環（見附圖 1A）。它們和動物面具一起為船上四種可以斷代的物品種類之一。曾有人認為它們是船艙配備的一部分，但它們更有可能是屬於搭載於船上的箱子，或者本身便是貨物。這是因為這個時期遺下的東南亞船隻的雕刻中——尤其是在著名的婆羅浮屠（Borobudur）石塔上的浮雕——表現出精巧的船體構造（一些甚至在舷下左右置浮板），但並沒有勾勒出船艙。船體雖然有甲板，在旅途中船客仍需躲避在由稻草、藤枝、竹子或布條所搭成的窩棚中來保護自己。印坦沉船的青銅動物面具的風格則非常接近於在爪哇中部發現的旺弄波又（Wonoboyo）寶藏之金臂釧上的動物面具（見附圖 1B），後者由相關的銘文斷定是 901—927 年間物，現藏於雅加達之國立博物館的金室（Gold Room）<sup>[7]</sup>。

#### 載運物：金、銅、錫與青銅

印坦沉船所運載的物品中有少數的金飾，包括一些做工精致的戒指、耳環、衣飾、帶扣（以上應全自爪哇所出），還有幾枚小的、帶有檀香木花圖案的爪哇金幣。船上尚有上百個規格一致的銅塊與錫塊。據估計，此兩項各自的總重量高達兩噸<sup>[8]</sup>。銅塊皆鑄成圓頂平底의柱狀，其半徑約 8 釐米，其金屬可能來自位於坤甸（Pontianak）的上游，在婆羅州西南部的銅礦。錫塊的形狀則像個被攔腰切斷的小金字塔。它的頂面則飾有如前述青銅牌和金幣一般的檀香木花圖案。這些錫塊的出處幾乎可以肯定是邦加島或是勿里洞島（Belitun），因為印坦沉船顯然是由此出發，在赴爪哇西北的一個港口，即後來的雅加達城（荷蘭人殖民時期稱巴達維亞 Batavia）附近的途中失事。邦加島及勿里洞島是泰國與馬來半島的錫礦礦藏之最西南端，而且這些島嶼根本是由可輕易到手的錫礦組成。印坦沉船的發現揭示這些錫礦礦石不但如以往的假設一般採自於東南亞的某處——極可能就是邦加島及勿里洞島——並在那裏經過提煉和打模，鑄成大小重量一致的錫塊，成為當地向海上貿易網絡的一項極明顯和重要的輸出。

印坦沉船上亦有一些來源不同的青銅器：譬如幾套青銅的碗、托盤和三角架，幾個典型的唐代中國青銅鏡，以及數量較多的東南亞（爪哇？）青銅鏡。後者的存在，在印坦沉船發現前鮮為人知（見附圖 2）。它們的映面是圓而平滑的，反面則有一淺淺的錐狀紋型，並有無裝飾的或有裝飾的兩種握柄<sup>[9]</sup>。其他

還有一些東南亞印度教與佛教的銅像，雖然大多已殘缺不全，但仍能辨識，有一個用來做還願佛像的陶模。口頭的打撈報告裏提到了一個無法自海床上撈起的大型金屬物，約為一個一米的方塊，可能是一個大型青銅坐像。

### 鉛塊

麥可·福勒克（Michael Flecker）的報告裏指出印坦沉船載有相當多的鉛塊<sup>[10]</sup>。這些鉛塊絕大部分是呈長方柱狀，每塊重約 20 公斤，並於一頭打洞以便於提放。它們很可能是壓艙石。由於沒有看見過這些鉛塊的實物，我們不便就此再多發議論。

### 陶瓷

印坦沉船上的陶瓷器有中國的，亦有東南亞的。前者包括了最大可能範圍內不同質量和市場價格的器物，從做工細緻、繁複巧麗的大型釉彩瓷器和瓷罐、瓷碗（買主想必是一些東南亞王國的朝廷和大廟宇）到粗製濫造的陶盆（它們只可以在交易時被當做零錢來用），五花八門，應有盡有。

儘管中緬甸的驃幣（Pyu coinage）曾於 6 至 9 世紀的南亞大陸廣泛流通，10 世紀時，東南亞除了在爪哇以外<sup>[11]</sup>，已難得見到當地鑄造的錢幣。印坦沉船上的中國和爪哇錢幣，由於數量少得不足以用來做買賣，只可能是個別船員的私蓄。但是船上的銀兩、小的錫塊、銅塊和質量價格不勝枚舉的陶瓷器均可以用來換取各色各樣、種類繁多的其他貨品。

印坦沉船殘骸上的陶瓷來自位於中國不同地域之製造中心，為我們提供了瞭解在會集一艘前往南海的長途貨船的貨物時所涉及到的中國內部的複雜貿易及運送過程的珍貴信息。這批高質瓷器主要是由下列的窑廠所出品：

1. 船上有一批喇叭口的大型白/乳黃瓷瓶來自中國北部的定窑。此款至今被發現的件數極少，而惟一完好的一件在菲律賓。在印坦沉船上找到的皆已破碎，但據說在海床有大約四十隻瓷瓶的碎片（見圖 3A 和 3B）。

2. 船上有一批半徑在 95 至 225 毫米、有着厚緣及小圈足的斗笠碗，和幾個有蓋的小盒子來自最近纔發現於安徽南部的繁昌窑（安徽和景德鎮的專家鑒定為公元 930—940 年間）。它們均有白胎，並有透明或是閃青的白釉（見圖 4）。

3. 浙江南部的越窑出品則在船上有許多形狀大小各異的瓶瓶罐罐，其中

包括有嘴執壺（有些是以鳳首作流）、大大小小的罐子、有蓋的盒子和枕頭。一些甚至是越瓷中的最精品（見圖 5）。這裏所有的越瓷原來皆覆有青釉。但青釉不及白釉和透明的釉對海水有抵抗力，大部分已因浸泡千年而破壞殆盡。

4. 船上還有一些裏面有簡陋地黃釉的土陶碗。並不意外地，它們至今沒有受到中外考古學家的注意。只有簡單的中文陶匠記號證明這些粗糙的碗是中國製的（見圖 6）<sup>[12]</sup>。想來它們是製造在這艘船集合貨物遠行的中國港口的附近這一假設應是合理的。從我的合作者接下來討論的南漢與同船銀錠和鉛幣的密切關係看來，這個港口很可能便是廣州。

### 玻璃

印坦沉船上載着的玻璃器物並不多，而且所找到全數均已破碎。但是碎片較大，足夠辨認原先的形制。因為它們源於中東，且極為優質，它們在殘骸中的存在便引起了許多學者的興趣。它們說明在馬六甲海峽附近的海域及馬來半島的地峽中（如沙丁帕遺址），曾發生南中國海與印度洋之間的越洋貿易，無論是貴是賤，或是堅固或是易碎的物品都可以交換。印坦沉船的玻璃器物主要是原物高度估計為 23 至 25 公分的無嘴長瓶。它們大都有細長的瓶頸和扁平的頸圈。顏色則有深藍、深綠、綠、淺綠、靛藍、黃、深紅等等，有些則甚至幾乎無色。同時發現尚有結合深紅和淺黃的雙色玻璃殘片以及三隻無色玻璃湯匙。這批珍貴的器物大概是為了再次去中國的航行時所準備的。

### 東南亞貨品

印坦沉船上的東南亞陶制品製做精巧，並未上釉，以盛開的蓮花花瓣、直綫、彎綫、鋸齒等雕紋裝飾。它們原先可能皆打磨過，所以儘管經過長期的浸泡和結垢，赤土色的陶器表面仍十分地光滑。它們的大部分都是中型細頸瓶，少數有瓶嘴，而瓶頸與瓶嘴其實都可以用來作流。這些器物可視為是屬於軍持（梵文：kundika；馬來/爪哇：kendi）傳統，用於宗教或皇家的齋戒儀式中的寶瓶。由於沒有人知道它們的製造所在的精確位置，我暫且建議是泰國的東南部，因為它們在風格上和技術上都類似於我在 1972—1973 年間挖掘到，後來追蹤至爪哇、蘇門答臘及菲律賓的 11 世紀後半至 12 世紀之沙丁帕遺址群中邦帕歐（Ban Pah O）的國莫窑（Kok Moh）器品<sup>[13]</sup>。

自印坦沉船上還發現了幾件有機貨物的樣本，其中有使東南亞知名於中國

市場的香料<sup>[14]</sup>。這些香料有香脂及香材兩類，發現於前述越窑的有蓋小盒子中，因而確定了此類盒子在南海貿易中的主要用途。既然印坦沉船是在去中國的回程上，船上便不會載有大批的香材。爲了讓讀者能瞭解在一艘自東南亞赴中國之船上貨物的類別，我將在本文的結論中簡短地述及泉州沉船。在此仍要提出的最後一點是，大部分的有機物，如船的本身、食物和紡織品，已因海床上的環境或散失或損壞。在船上可能原有的、往南海的大宗出口物——中國絲綢已不復存在。但是一些在最好的幾面青銅鏡上的銹痕顯示，它們原先是裹在絲綢裏的。只有那些僥倖處於密閉狀態下的有機殘片留了下來，包括少數動物及人類的骨頭、堅果和象牙。

#### 四、中國銀錠和鉛幣

最後，印坦沉船上還有將成爲本文主題的兩類物品。第一類是 97 枚銀錠和與其有關的銀箔。這批銀錠由模鑄而成，並帶有鑄印，注明它們的鑄造廠（見圖 7）。大部分的銀錠裹在一層折疊好的銀箔封套裏，其中有 18 個上面所刻的銘文仍可辨讀（見圖 8、9）。下文將深入討論這些銘文及其含義。它們全都由一個官方鑄造署所鑄，之後用於徵收及運送由國家專賣所得的鹽利。此後這些銀錠亦被用於其他交易。可以相當肯定的是當這些銀錠到達印尼海域時，它們已單純地以純銀本身的高價值來交易。它們含銀度據測在 93% 到 96% 間，這意味着其純度高於現代法定純銀的 92.5%。印坦沉船尚提供了一些其他的用貴重金屬來交易的證據，如一組商用天秤、砝碼和試金石<sup>[15]</sup>。就算在東南亞有一小群人識得銀錠上的銘文，於此一環境中它們已失去原本的意義。但對我們而言，它們則提供了重要線索來瞭解漫長且複雜的交易過程：它們鑄造於南中國的一個官方機構，開始在國內稅政系統中使用於特定目的，目的達成後，它們作爲純銀進入一個嶄新的用途——成爲在南中國海與印度洋的十字路口的遠洋貿易中交易的一項高價商品。

第二個可確定年代的類別是約 145 枚的鉛幣。因爲在水下遭到腐蝕，它們都變得又薄又脆，許多甚至已粘在一起。那些尚能辨讀的都有相同的銘文（見圖 10），我們可以憑之大致確定年代。這些銘文幫助我們將印坦沉船的載運物



與廣州聯繫起來。

概言之，這些中國銀錠和鉛幣特別引人注目的原因之一在於屬於這個年份、形狀和原屬地的銀錠相當稀有，但這些特殊的銀箔封套亦是另一原因。它們為這一時期南中國和東南亞間，以及廣義上的三佛齊——廣州之間的貿易中所涉及的貨物價值提供了精確的物證。以下將對銀錠和錢幣做詳細描述。

### 中國銀錠

我至今尚未有機會檢視這 97 錠銀兩。以下所涉及的幾例和其上銘文的謄寫，是根據我的合作者思鑒博士對其中 18 隻銀錠所提供的照片及口頭描述。這批銀錠有些包裹在銀箔封套裏。她還提供了關於它們大小、重量的資料。銀錠的編號是根據這些照片上編號，有別於福勒克所編，只包括 72 隻銀錠的不完整清單上的編號<sup>[16]</sup>。

在沉船殘骸中發現的大部分銀錠皆重約 50 兩（以一兩 37 克計算的話，約 1.85 公斤）。有少數則重約一半：有些是自 50 兩銀錠對分切開，另一些則是原來便鑄的較小。銀錠上有鑄印標明原鑄造廠（見前圖 7）。幾乎所有的銀錠皆裹在銀箔折的封套裏，其中有 18 封上面粗刻的銘文仍可辨讀（見前圖 8）。只有在那些封套已部分或全部剝落的銀錠上纔看得出其本身原有的鑄印<sup>[17]</sup>。

有三個銀錠的封套被部分剝落，其中的一個則完全剝落，這使鑄在銀錠上的印文可以被識讀。其字樣皆為“桂陽監”（其性質將於下文中討論）。其他仍在封套裏的銀錠，其表面的狀況差距頗大。下文將詳細討論的一些封套刻有可局部或全部辨視的、由冷鑿子刻在銀箔上所造成的銘文。由於其他金屬、貝類斷裂和剝蝕在表面所造成的附着與填塞，目前我們無法得知總共有多少封原刻有銘文。可辨讀的銘文則注明了其所包裹的銀錠之分量與成色，其使用目的，及承辦點的官員。有些封套在銀錠之側亦有銘文，不過已無法識讀。在沉船殘骸發現的遺物中尚有一鋪與封套材質類似、無銘文的銀箔。下表選列的是一些封套上的銘文：

在謄寫銘文時，以〔 〕表示精確度有可質疑之處，而以 { } 表示猜測，以〈..〉表示漏失或已磨滅一個字迹，... 則是表示有二個字，以此類推。



封套編號	銘文
3（見圖 8）	鹽稅上色銀〔肆拾玖兩〕〔專〕知官陳訓等
6	〔湖南〕〈...〉上色銀〈...〉拾陸兩〈...〉
8	鹽稅上色銀伍拾〔壹〕兩〔專知〕官陳訓
9	鹽稅上色銀伍拾兩專知官陳訓
10	鹽務銀參拾貳兩捌錢別副王〔土〕上色
11	鹽務銀貳拾參兩肆〈...〉上
12	鹽〔務〕銀貳拾〔肆〕兩副范上
13	鹽務銀貳拾〈...〉副知〈...〉
14	完全無法辨讀
15	完全無法辨讀
16	看來與 10 號封套相同
17	無銘文

所有這些銀錠都來自於鹽利專賣所得。鹽利專賣在八九世紀被唐廷發展成一種主要的間接稅收<sup>[18]</sup>，一直到 20 世紀都是中國的一項主要財政收入。所有銀錠可能都是同一個來源，即同一個地方鹽務署，但我們無法確定是在何處。

那些封套上銘文可辨的銀錠可清楚區分為兩組。第一組，即編號 3、6、8、9，重量都在五十兩左右。第 3、8、9 號都刻有“鹽稅銀”字樣並由同一位名為陳訓的“專知官”檢定其成色和重量。陳訓的相關背景雖無從考知，但很可能是地方上的下級政府雇員。6 號的成色和重量也得到檢定但未標有檢定官員的姓名。它的銘文中亦包括一處地名，但難以識別。我初步將其句首二字定為湖南。

編號為 10、11、12、13 的第二組則刻有“鹽務銀”字樣。所有檢定官均為副職（副、別副、副知）並只注明其姓氏。這些銀錠大約只有第一組的一半重量，分別被檢定為 32.8、23.4、24.0、20 +（最後一位數無法辨別）兩。和第一組一樣，它們亦標明其銀色屬於上乘。

這兩組銀錠顯然代表政府鹽利專賣收入的兩個不同的類別。作為管理鹽利專賣機構的“鹽務”一詞並未出現在對唐或宋的地方政府機構的正式描述中。但鹽利管理系統在中國北方的五代政權中的每一代都得到了延續，一直到宋的建立<sup>[19]</sup>，而這一詞恰恰出現在 940 和 950 年代間與後晉（936—947）和後周（951—960）與鹽利專賣有關的文獻中<sup>[20]</sup>。它亦出現於宋代的稅銀上（參閱下文），雖然我們也沒有文獻證據證明在那一時期有鹽務的存在。它們最有可能

是鹽利機構在地方上的某種小分支，獨立於地方州縣政府之外，卻與後者保有鬆散的聯繫。也許就和修·克拉克（Hugh Clark）所描述的作為鄉間稅務機構的場相似，但規模稍小，用於徵收各類鹽稅。自唐代 8 世紀下半葉起，鹽稅就成為財政收入的一種主要來源，而帶有各種名稱的分支管理機構遍佈各地<sup>[21]</sup>。位於中原北部的後晉於 942 年試圖加強對作為其地方分支機構的鹽務的控制，同時並限制過稅、住稅、食鹽錢以及其他政府可向商賈和地方居民合法徵收的稅金<sup>[22]</sup>。

至於鹽利機構在獨立的南方十國的運作，我們所知甚少，不過可以假定他們和北方的那些政權一樣，也有類似的地方分支。對刻有“鹽務銀”字樣的銀錠做過研究的中國學者將它們和商人向鹽利部門的地方分支機構所納的款項聯繫在一起，這些商人向邊防駐軍提供軍需並收取鹽或是鹽鈔作為報酬，其中後者比前者來得普遍，商人可用後者向其他地區政府機構購買食鹽以作為轉賣之用。但這一制度最早於 985 年纔在西北邊防地區開始得到推行，並在過了一個多世紀後纔推廣到廣南地區（即南漢地域在宋代的名稱），所以沉船上的這些銀錠和鹽鈔制度無關。但既然我們對南方獨立國家的鹽利運作瞭解如此之少，我們對於這些稅目的確切性質也就只能限於推測。南唐和在湖北的小國南平皆按人頭徵收食鹽消費稅（食鹽錢），作為對兩稅的補充。但我們無絲毫關於南漢和楚的鹽稅證據。

我的假設是“鹽稅銀”為一種向產鹽者或地方食用者所徵收的款項，而“鹽務銀”則是鹽商自地方分支機構購買鹽轉運出售時所付的款項。但是無論是這兩個項目中的哪一項，銀子皆非原付款方式。銀子最有可能是位於徵收地點的地方政府為了運輸的方便用以整合以其他不同方式收取之稅款的手段。

我要強調，這儘管只是一種純粹的假設，可以肯定的是這些銀子在作為稅收進入南漢國庫後，便成為政府支付巨額款項的媒介，畢竟銀子無論在中國的境內及境外皆可認兌。印坦沉船上的這批銀兩顯然是南漢政府用來抵付自商人（或外國使節）處購買的一些名貴南洋貨品的，如香料等。南漢政府收取銀兩不僅僅是為了應付本身的消耗，也是為了在與異國外交接觸當中作為昂貴的禮物交換。收到這批銀兩的商人（或外國使節）可用它們——甚至那一鋪無銘文的銀箔封紙——作為純銀進行其他交易<sup>[23]</sup>。

## 五、用於給付鹽稅的銀錠：在湖南和 嶺南間鹽的內陸交易

每一錠銀子之上皆有銘文以兩（宋兩一兩重 37 克，相當於 1.3 盎司）和錢（兩的十分之一）來標示其分量，並注明承辦點交和檢定其分量及純度的官員之姓名與職位（知官、別副、副知、專知）。這些銘文與歷史文獻中形容的唐宋銀錠上的銘文和與考古工作者在中國找到的銀錠上的銘文相似<sup>[24]</sup>。沒有任何一位官員的名字是可以追溯的。而對每一個人的職位的形容亦並不說明他的正確的職稱，而僅僅指出他做為承辦官員中的一員所擔負的法律責任之級別<sup>[25]</sup>。下述則為一般低層官方文件的文式。

沒有一錠銀兩是標有日期的，而就我所檢視的銀兩中，只有六號的銘文提到了一處地名。地名並非清楚可辨，我暫且將之讀為湖南，因其點出了與郴州的桂陽監地區所生產的銀之間的聯繫。我們知道於 907 至 963 年間統治湖南，並在 956 年改稱為湖南的楚國，與位於廣州的南漢有着極深的淵源。南漢的第一個“皇帝”娶了楚君的女兒。湖南是一個需仰賴進口鹽的地區。這些銀錠極可能代表着楚國官方為得到所需的鹽而付給南漢的代價。廣州因附近的海岸出產鹽，所以是最有可能的來源。我們知道在宋廷於 971 年征服南漢後在廣州課收鹽利專賣。宋廷有時會允許廣州鹽在湖南南部和江西這些不出鹽的地區出售<sup>[26]</sup>。宋廷於 983 年討論放寬福建的鹽利專賣時曾特別允許商人的參與。他們可以用金、銀，或是現錢以規定的價格購買官鹽<sup>[27]</sup>。

### 製造地：桂陽監

其他惟一所提及的地名是原鑄造所的名字。因為是鑄在失去封套的銀子上（見圖 7），所以沒有列於上表。名字由三個字組成，即“桂陽監”。在其他兩個封套部分剝落的銀子上，則看得出相同鑄文的局部。

10 世紀時有兩個不同的地方皆以桂陽為名。容易使人混淆的是這兩處都與銀及其他金屬的出產有關：

#### 1. 桂陽縣

此地於唐、五代和宋皆是連州的州治所在，位於現今廣東省西北的連縣。

桂陽縣佔據了連江盆地的上游。作為北江的支流，連江在廣州以西處與珠江水系匯合。桂陽縣就坐落在橫貫武陵山脈的主要通道的附近，在湖南南部和廣東之間（見地圖3）。

這個地區有極豐富的礦藏。桂陽縣出產銀與鐵，連州其他的縣則出產鐵、銅和金。連州每年向中央進貢水銀、丹砂、白鐵等物，後者是錫或錫與鉛的混合物，用於焊接。後來，在15世紀時，連州成為重要的煉鋼業中心<sup>[28]</sup>。但在唐宋時期，連州和桂陽縣皆沒有一個特別的監或類似部門來監督開採或是煉冶<sup>[29]</sup>。

在唐宋時期，連州有時隸屬於嶺南西道（今湖南與江西），有時則隸屬於嶺南東道（今廣東）。於唐太宗時期（626—649）屬於江南道，但在玄宗（712—755）時期成為嶺南道的一部分。安祿山之亂後的9—10世紀，連州在行政上從屬於江南西道，特別是治所位於潭州（今長沙）的湖南觀察使<sup>[30]</sup>。而唐代最末期的某一時間又再度歸屬於嶺南東道。將帝國情形描述至10世紀末的《新唐書·地理志》也提到了它<sup>[31]</sup>。

黃巢起兵後，隨着唐中央權威的瓦解，原本已瞬息萬變的嶺南地方政局，變得更是動盪不安。879年黃巢軍掃蕩中國南部，攻陷廣州，並殺了為數眾多的外國商人和居民，使得該港口及其貿易經過多年纔得以恢復。到907年唐亡之時，嶺南節度使早已半獨立，僅在形式上仍效忠唐廷。907年之後，其繼承者最初投效於在開封的新政權梁，但於917年宣佈自己為一個名為南漢的獨立“帝國”的統治者，並定都廣州<sup>[32]</sup>。唐代的嶺南節度使於名義上掌握現代廣州的全部及廣西的局部、貴州的邊境部分、海南島、安南（今越南）的東京部分。但就算是國力鼎盛時期的唐廷，在這些邊緣地帶其權威亦是極不穩定，不時受到當地武裝領袖及人數較漢移民為多的原住民挑戰<sup>[33]</sup>。

五代時期（907—960），桂陽周圍一帶幾度易手：時而在南漢朝廷直接控制之下，時而則由統治湖南的地方政權楚國所佔領，時而由控制不穩定部落地帶的地方軍閥們所支配。此區域相當於現代廣西，處在南漢和呈半獨立狀的安南，以及在雲南的獨立王國南詔的後繼政權這三者之間。951年，南漢征服了湖南南部大片屬於楚國的州府，包括連州的北鄰郴州，並佔有此地直到963年宋終於滅楚並吞並其“舊地”為止。而南漢對連州和其他邊界地區的統治則持

續到 970 年它們爲宋所攻佔纔結束<sup>[34]</sup>。宋廷在攻下連州之後，發現原在連州及其附近的桂州南漢佔領軍（這些應該是在宋滅楚後又恢復控制了這地區的武裝）遷徙當地民衆，造成他們流離失所，以至於新到的宋朝官員不得不設置村落和廬舍以安頓流民<sup>[35]</sup>。

## 2. 桂陽監

桂陽監並非位於桂陽縣，在唐代它是位於郴縣縣城的一座重要鑄幣所。812 年它的銅錢年出產量是 5 千萬枚。郴縣是湖南南部的郴州之州治所在，是主要的採礦中心，出有銀、銅、鉛等。雖然鑄幣所位於州治，所需的礦石原料——尤其是銀與銅——卻來自平陽縣。根據 9 世紀初的《元和郡縣圖志》，平陽縣所出的銀有着非同一般的高純度（這條資料與沉船上的銀錠亦具有不尋常地高純度的事實相符合。一個樣本所測試出的純度高達 93.9%。另一樣本更測出了 98.1% 的高質）<sup>[36]</sup>。除了銀，平陽縣尚供應銅礦礦石給郴州桂陽監，在其處精煉並鑄造成幣。於此地發現並開始開採銀礦是造成 9 世紀初銀錠使用普遍的原因之一。

正如上面所提到的，此地在五代時是楚的一部分。939 年，平陽、臨武兩縣自郴州分了出去，其人口則由桂陽監管轄<sup>[37]</sup>。不清楚的是，在楚統治時期，監是否依然像在唐代那樣表示官營的工業建置。不過更有可能的是，桂陽監既管轄這兩個縣，便應已如在宋代一般，是一個特殊的工業行政區——監。951 年，南漢侵略並佔領了這個地區。963 年，宋並吞了包括桂陽監一帶的楚國，史稱宋“盡復湖南舊地，凡得州十四，監一”。這裏所謂的“監”，顯然指的就是桂陽監<sup>[38]</sup>。970 年，宋太祖在看到自桂陽監徵收之銀兩收入的數字，對其量額表示驚訝，並詢問何以不曾減免，隨後不久就減去該稅的三分之一<sup>[39]</sup>。

可以肯定的是，在 970 年以後，也可能就從 939 年開始，桂陽就是一個特殊的工業監，管轄地自原來的兩縣增至三縣。1004 年藍山縣（有些資料中亦寫做監山）自郴州劃出，成爲桂陽監的轄區之一。後來在 1133 年（南宋初）桂陽自以工業爲主的監，改成以軍事爲主的軍。桂陽軍同樣地對平陽、臨武及藍山（或監山）三縣有管轄權<sup>[40]</sup>。

桂陽監位於連州桂陽縣以北的流域 230 里（約 70 英里）處，它通過湘江與坐落在北方 710 里處的長沙保持了良好的交通。長沙是湖南的主要城市，由

此可連接至長江。向南則有陸路經過一些低凹的山脊鞍部，接北江支流的水路抵達連州和東南 320 里處的韶州，並可於此接北江至廣州。另外古老的運河靈渠還將湘江上游支流和屬於在廣東廣西之西江水系的桂江的一條支流連接起來，提供了一條通往廣州的水路（詳情請參考下文和圖 4）。

桂陽監的一個存在理由是開採和提煉金屬。980 年，此地的在籍人口有 4047 戶，包括 9260 名成年男性納稅人。他們所繳納的不是一般的夏秋兩稅，而是銀子。其中 1005 戶“主戶”所包括的 3340 位男納稅人，每月繳納 902 兩。而 2780 戶“客戶”的 5488 名男納稅人，則每月繳納 1042 兩。另外還有名為“山河戶”的 262 家特別戶口，其 430 位男納稅人每月交納超過 54 兩的銀子。1037 年，有人提議免除當地的人頭稅以緩解住戶的重荷。向當地所有成年男子收取的人頭稅從楚國時代起就已存在，到此時已達每年 28000 兩，以至於當地民衆不得不以隱匿男丁的方式來逃避此稅<sup>[41]</sup>。在唐代，這一地區原是進貢銅和鉛，但到 980 年左右已改為進貢銀子。《太平寰宇記》共列出十三處出產銀或鉛的礦藏及煉鑄所<sup>[42]</sup>。

毫無疑問，在沉船殘骸內發現的銀錠，其產地並不是連州桂陽縣，而是早在唐代就已建立，並在楚和之後的宋代成為特殊工業區的桂陽監這一湖南的開採和鑄造中心。無論是連州的桂陽縣，或是郴州的桂陽監，兩者都屬於此一橫跨於湖南和廣東東北之間水域之豐富礦產區的一部分。到 10 世紀下半葉，這個地區更成為宋朝銀的主要來源之一<sup>[43]</sup>。

我對沉船上銀子的來歷的假設是這樣的：如果殘骸的年代是在 939 年以前，那楚便曾經由地方上的鹽務機關向其人民或商販收取至少兩種以上的鹽稅，然後再以桂陽監所出的銀錠來整合這些稅款，並向鄰國南漢購買居民所需的鹽。南漢君主——或他的採辦——再自國庫取出這些銀錠去付給將南洋貨品帶至廣州的商人和使節。於是，這些銀錠便落入商人的手中，被他們當做純銀來用於在東南亞的商業交易。但是如果殘骸的年代是南漢佔領桂陽監的 951 年至 963 年間，那麼這批銀錠便可能是消費稅，或是不明州縣向商販課收的稅款，以桂陽監所出的銀錠整合後，送進在廣州的國庫。

單從這批銀錠的龐大數量上就可使我們瞭解到印坦沉船所載貨物的價值之高昂。如前文所提到的，尋獲的 97 錠銀兩重量幾達 5000 兩，約是唐廷於 9 世

紀初向富有的江西饒州樂平銀礦所徵收的年開採稅之三分之二（見下文討論）。這數目超過了宋廷在比船難時間稍晚的 980 年左右向桂陽監每月課收的稅款中兩個月的總和，亦等於宋廷在 996 年時的全年收入（以銀兩計算為 376000 兩）之 1.15%<sup>[44]</sup>。上述數字代表了一個在享受統一近二十年，並處於承平時期的中國的全國稅收。沉船上的銀子所代表的金額於南漢年收入中所佔的百分比一定還要更大。和宋相比，南漢是微不足道的小國，而且尚未自數十年動亂中復甦。也許更能說明問題的比方是——這些銀子的數目相當於北宋根據澶淵之盟向契丹遼支付歲幣十萬兩的 5%<sup>[45]</sup>。這一項支出被視為是國家的沉重負擔，儘管大部分銀兩又通過雙邊貿易而回流到中國。

## 六、唐代的稅款抵付與運送和其他以銀為媒介的官方交易

銀在唐代官方交易中所扮演的角色，至今尚未得到應有的注意。無論是在唐、五代或宋，銀從未被用來鑄造錢幣。但有相當多的文獻證據顯示，銀被用於越來越多的官方交易，尤其是在中國南部。早在近八十年前，加藤繁便已彙集了這方面的證據<sup>[46]</sup>。近來在中國境內的考古發現亦提供了有力的物證來支持銀的使用確實非常普遍的說法，所以這一問題整個需要重新評估。因在唐首都的太府寺內，有專門用於儲存以銀子支付之稅款的庫房（稱為左藏署或左藏庫），用銀子支付稅款和轉換或整合以其他物品支付的稅款的做法，甚至在唐初就應已相當普遍。1970 年，在西安南郊（唐首都長安）何家村的唐代窖藏中，發現有大量與上述官庫相關的儲銀，清楚地顯示出這些機制確實曾運作過<sup>[47]</sup>。

## 七、唐代以銀錠來支付的稅款

### 庸調稅

雖然標準的庸調稅在唐初指定要以規定長度的絲綢和麻布抵付，但它們常被折價為其他貨物，尤其是在不從事養蠶的地區，銀便包括在這些貨物中。



《新唐書》中有一段文字提到一個在嶺南道的不出產絲的鄉（通常是有五百戶的單位）繳納了十四兩銀子的例子。在一個幸運的機會裏在上述唐代地下庫房的考古調查者於諸多物品中找到了四隻用以支付庸調的銀錠，它們來自於遙遠的嶺南行政中心廣州屬下的兩個縣，年代在玄宗朝的 722 到 731 年之間<sup>[48]</sup>。它們有着以下的銘文：

潯安縣 開元十九年庸調銀拾兩 專知官令彭崇嗣典梁海匠王定

懷集縣 開〔元〕十〔年〕庸調銀拾兩 專當官王文令典陳友匠高童

這些銀錠要比發現在印坦沉船上的和在其他幾個不同地點的宋代銀錠之體積要小，形狀也不相同。後兩者的形狀均如中國枕頭——中間有腰身，中文稱此為“船型”或“筏型”。而這些唐代的例子則是既小且圓，中間凸起，被形容成銀餅。讀者可對照由湯國彥所編之《中國歷史銀錠》中的優質照片<sup>[49]</sup>。

#### 其他類別

考古工作者亦發現在唐代時亦有用銀兩來支付其它類別之稅款的例子。歷史文獻中亦不乏以銀來抵付稅金或與官方交易的證據。這些銀錠用於在政府機關間轉移稅款收入。在它們到達中央的庫房以後，便成為用來償付政府支出的方便手段，之後收款的一方可進而將這些銀錠做為硬通貨普遍地使用於買賣中。這種情形和當時成千上百萬匹的絲絹一般，於新疆乾涸的沙漠中就發現了幾例此類絹匹。

#### 商稅

在何家村地窖發現的文物中，有 12 枚重達伍十兩的圓形大銀餅，各具墨書標明為長安東市署所收之市場交易稅<sup>[50]</sup>。於此之外，在西安市郊的另一處（那一帶找到了好幾處唐代的儲銀），亦曾發現兩隻不同形狀的伍十兩銀錠。它們是用來抵付名為“稅商”的商賈稅，並同樣地來自於嶺南，每錠正中各刻有“嶺南道稅商銀伍拾兩官秤”字樣，銀錠之側則有工匠黃泰的名字。1977 年它們為陝西省博物館所徵集<sup>[51]</sup>。

#### 礦冶稅

銀錠亦被用來償付開採銀礦的稅款。江西饒州樂平縣藏量豐富的銀礦，顯然是被徵收開採稅的首例，該礦由當地一位名叫鄧遠的人於 669 年發現後，成為銀和銅兩者的重要來源，而唐政府於 675 年在此設置場監來控制開採，並對



產出的銀徵收 20% 的歲課。760 年代之後，該監被置於鹽鐵使的江西巡院之下。至九世紀初，此地年產銀十萬兩以上，其中七千兩為稅款，稱“稅山銀”，其稅率遠較前面提到的 20% 為低<sup>[52]</sup>。後來一些性質與之類似的稅別亦於其他礦冶以不同的名稱來徵收。

尚存的一枚用於抵付這種稅的銀錠，來自於不知名的銀礦，上刻有“天寶十載正月日稅山銀伍拾兩”字樣。另一個年份為 753 年，則刻有“河南府伊陽天寶十二載窟課銀壹錠伍拾兩”字樣<sup>[53]</sup>。

伊陽縣是一重要的礦藏中心，位於洛陽以南 260 里的山中。它不僅出產銀，還有銅和錫，而當地的河流亦出產沙金。其中主要的銀礦窟在距離州治南方五里的太和山中，在 810 年左右，它們每年所付的稅金是一千兩<sup>[54]</sup>。

除了用作市場稅的銀餅是圓形的以外，所有用來抵付商賈稅及開採稅的銀錠都是扁平的方形長片。它們的長度由 25 到 32 公分不等，寬度則為 7 公分，皆刻有銘文注明其重量為標準的伍十兩。事實上，它們的實際重量幾乎相等，大致在 2071 到 2115 克之間。

### 州府進貢

每個州府除了向每戶居民徵收常規稅以外，每年尚需進貢一些當地所出的特產，這些貢品的形式多種多樣。一些州府（大部分是在南方）進貢的是如金和銀之類的貴重金屬。在形容 737 年以前的情形時，《唐六典》列舉了江南的鄂、江兩州，以及不少於五十五個在嶺南（今廣東和廣西）的州府以銀作為貢物<sup>[55]</sup>。同書並提到江南西道（今江西和湖南）的饒州、宣州、道州和永州，嶺南的邕州（今廣西）和安南（今越南北部）都曾進貢銀子給太府寺屬下的右藏署<sup>[56]</sup>。同樣論及初唐情況的《通典》，指出在江南西道的鄂州和邵州，和在嶺南的三十多個州都以銀作為貢物，並記錄了每州所提供的數量。這些貢銀的數量都很小，為標準的二十兩，連用來運輸稅款之單個銀錠的一半都不到。然而嶺南的州府大多人口稀少，惟一的幾處例外是：嶺南的桂州進貢了一百兩，嶺南道的新州和江南道的鄂州，則分別進貢了伍十兩，而嶺南的賀州則進貢了三十兩。《元和郡縣圖志》在記載憲宗朝初期 805 到 810 年的情況時亦作了類似的描述。

最後，《新唐書·地理志》在對唐末某一時期的情況的描述中，保存了大量

關於以銀進貢的州（儘管沒有說明各州的具體數額），以及有銀礦礦藏的縣的資料，其中位於嶺南的地點佔壓倒性多數<sup>[57]</sup>。但迄今尚未發現作為貢品之銀錠的樣本。

### 藩鎮節度使的進奉

銀錠也被藩鎮高級官員用來作為向皇帝固寵的進奉款項，儘管捐獻者稱之為“羨餘”，意為盈餘，它們實際上是半公開的賄賂，且是得來於對常規稅收的貪瀆。這些進奉是繳給由宦官控制的皇帝私庫，而非國庫。一些節度使定期進奉，但因為它們是以金銀為進獻的方式以達到炫示尊貴與排場之效，並經常被獻於慶典時，其性質與一般稅款便有相當出入。這些是給皇帝個人的禮品，並非國家收入，而在形式上更常常採用大型銀器而非銀錠<sup>[58]</sup>。

這些進奉的數額有時非常巨大。例如在 815 年，曾是聚斂成性的藩鎮悍帥于頔，當時是朝廷財政機構名義上的首席官員，向朝廷進獻了他個人所積累的銀子七千兩和金子五百兩，以補助征討叛變的節度使吳元濟所需的開支。不過，皇帝拒絕了他的禮物<sup>[59]</sup>。

楊聯陞對一個自 9 世紀中期遺留下來的此類銀錠作過描述<sup>[60]</sup>。這是由在 855 到 856 年間，短暫地擔任浙西觀察使、潤州刺史（浙西治所）的崔慎由於五月五日端午節時所獻上的禮物。

總而言之，考古方面有足夠的物證證明，至少自 8 世紀起，銀錠便被使用為轉運稅收的媒介。誠如文獻方面對銀錠利用的記載一樣，這些考古發現大都和中國南部有關，尤其是嶺南，但也包括湖南和江西。這就印證了諸如韓愈、白居易、元稹和劉禹錫等幾位 9 世紀初的作者所作的評論，認為在嶺南，不管是大規模的官方交易，還是私人買賣，銀的使用是很普遍的<sup>[61]</sup>。

### 宋代的鹽稅銀

為數甚多的歷史證據顯示銀的使用在五代時持續發展，並在包括南漢在內的南方國家特別普遍。類似的宋代銀錠在散佈中國各地的遺址中均有發現，雖然其中並沒有任何一錠外有銀箔封套，而將描述其用途之文字直接刻在銀錠上。湯國彥等所編的《中國歷代銀錠》中描繪了一些選例<sup>[62]</sup>。在過去的 25 年中有多份有關宋代銀錠發現的報告散見於《文物》及其他考古雜誌<sup>[63]</sup>。朱捷元和黑光所著的一篇論文描述過一些銀錠，其中的一枚刻有與沉船銀錠上類似

的細節。這枚銀錠被形容為“鹽務銀”<sup>[64]</sup>。此外尚有包括在中日錢幣研究著作中的材料，特別是加藤繁自當時的歷史文獻中收集了大量的資料，這些都收在他關於唐宋金銀使用的經典著作中<sup>[65]</sup>。

## 八、鉛幣：政府發行劣質錢幣所引發的問題

所有中古時代的中國政府皆需面臨的問題之一是，如何在流通中保存足夠數量的標準青銅幣或銅幣。此一問題在唐代就已出現，當時貨幣本身金屬的價值常常超過貨幣的面值。這造成大量好錢被熔毀，或成為製作銅器和銅飾的原料，或摻進如錫和鉛等廉價金屬，成為劣值且不足量的贗幣。對這類贗幣的抱怨，自7世紀起就持續不斷。到780年代開始，已有人抱怨錫製和鉛製贗幣的使用於南方和江淮地區大行其道，後來並蔓延至河東（今山西），政府為此採用了各種應對措施：如大幅加重對偽造和使用劣幣者的懲處、禁止用銅來製造器皿、禁止屯積銅錢、禁止與外國人交易金屬、出售金屬到境外或離開境內一些特別容易缺乏銅幣的地區等等。例如，在785年，離開首都長安的旅人不得攜帶一文錢通過向南的關卡；而在805年，政府禁止錢幣自江南轉運至嶺南<sup>[66]</sup>。這是用以防止銅錢自最迫切需要它們的首都及揚子江中下游之高度商業化地區流出，但這些措施並沒有解決問題。雖然錢幣的產量在宋代增加了許多倍，五代和宋均存在鑄錢用銅的不足<sup>[67]</sup>。使上述問題變得更為嚴重的是，無論是作為錢幣還是金屬，其他國家對銅亦有極大的需求。數額巨大的唐宋銅錢流入日本<sup>[68]</sup>、高麗<sup>[69]</sup>，稍後並隨着海上貿易的勃興流入東南亞、印度、波斯灣甚至到達東非。

五代時期，南方王國採取一種巧妙的應對措施以解決此一問題，那就是在 外商經常來往的地區流通以廉價金屬製造的官方錢幣，因其金屬本身的價值沒有那麼被看重，出口它們也就不是那麼有利可圖。916年，福建的閩主下令發行鉛幣，使其與銅錢同時流通<sup>[70]</sup>。在湖南的楚國隨即跟進<sup>[71]</sup>，而在廣東的南漢亦於917年開始使用鉛幣<sup>[72]</sup>。這些鉛幣皆是為流通於外商從事買賣的主要都市而特別製造的，而銅錢則繼續在內陸地區使用<sup>[73]</sup>。但是這些鉛幣迅速地進入全面性流通，不僅在楚和南漢境內是如此，甚至穿越了它們之間和它們與

其他一些獨立王國之間的內陸邊界。924年，北方的後唐政府獲悉從長江以南引入的鉛幣在唐州（今湖北）盛行，下令禁止它們的使用，並嚴格監視所有抵達長江口岸的船隻，若發現有商人攜帶鉛錢或錫錢，則一律加以沒收<sup>[74]</sup>。929年，後唐頒佈另一道命令禁止鐵幣和鐵（一種鉛與錫的合金）幣的使用，特別引人注目的是它們在湖南的使用<sup>[75]</sup>。此外，在公元935年又頒佈了一道直接針對鉛幣的禁令<sup>[76]</sup>。

基於同樣的理由，在四川的經濟發達的蜀國於955年開始使用鐵錢。而終於在960年，南方王國中最強大的南唐“帝國”（其疆域包括江蘇的絕大部分，安徽南部和江西，以及福建北部）亦開始生產鐵錢，並一直使用至975年被宋征服為止<sup>[77]</sup>。宋繼續採用這些措施，並在964—965年滅蜀之後，試圖以保留四川作為鐵錢使用區的辦法來阻止銅錢的出口。類似措施在十一世紀時被拓展至北部邊界的軍、州以防止錢幣出口到遼和西夏<sup>[78]</sup>。這一政策的意圖是提供一種用來保護銅錢的貨幣封鎖錢。

印坦沉船殘骸所發現的鉛幣是一種叫做乾亨重寶的南漢鑄幣，最早鑄於917年（圖10）。丁福保所著的《中國貨幣史》和由汪慶正主編的，目前尚在不斷出版的傑作《中國貨幣大系》中都有類似實例的圖解說明<sup>[79]</sup>。其他例子近來亦在廣東重見天日，一起被發現的尚有用來製造它們的石質錢範<sup>[80]</sup>。沉船上的錢幣保存狀況非常差。思鑒注意到它們與海水中的礦物產生化學反應，在其表面形成了似銅一般的沉澱物，導致早先對沉船及其器物加以檢驗的人員得出它們是銅幣的結論。這些錢幣上的銘文難以釋讀。我只看過照片，從未見過原物。保存下來的部分足夠做出正確的鑒定。這些錢幣顯然都是一模一樣的，這在此類發現中相當不尋常，因為錢幣多匯集自不同來源，尤其是當它們來自於這樣的一個時段，其間幾個當地王國各自發行錢幣已有相當時日。這表明這些錢幣是在同一時間內取得的，可能便是在南漢。

很明顯，這些鉛幣對這艘船及其所載貨物的主人而言是有些價值的，它們有作為金屬本身的價值，雖說遠比不上銅和青銅<sup>[81]</sup>。我們自13世紀趙汝适的著作《諸蕃志》中知道，鉛在當時出口至占城、渤尼和三嶼（菲律賓）<sup>[82]</sup>。但由於其價值低微，只有銅錢的十分之一，這些錢幣很可能只代表交易完成後剩下的“零錢”，被保存下來以用於未來到廣州的航程。

思鑒博士指出了一個奇怪且又對我們此一研究非常重要的現象，即在 10 世紀時，東南亞的許多地區並沒有使用錢幣。例如，所有位於緬甸中部的 6 至 9 世紀驃國遺址皆以有數種特別的銀幣為特徵，其中至少有一種亦通用於緬甸南部和泰國的傜人區，並橫越東南亞大陸，延伸到一些在越南南部和他們有貿易往來的遺址<sup>[83]</sup>。但到了 10 世紀中期，這種狀況已不復存在，只有在爪哇中部及東部的城市仍使用錢幣，碑銘紀錄和在爪哇發現的大量金幣都印證了此點。

如前所述，印坦沉船上的少量爪哇金幣和中國錢幣不足以用於許多商業交易，它們也許是從之前的交易留下來的，或者是船員們的私蓄。但船上所載的銀錠、許多小的錫塊及銅塊以及在質量上與價值上都大相逕庭的瓷器，為同樣在價值上差距極大的各類交易進出提供了商業上的靈活性。

## 九、印坦沉船的貿易環境

### 中國與東南亞

南漢於 917 年纔開始鑄造乾亨通寶鉛幣，因此它們僅提供了印坦船難發生的時間之最早上限。但我們並沒有決定性證據證明這艘沉船的時代不屬於宋代初年。錢荒在中古中國持續不斷，錢幣往往在後繼的政權及邊遠小國繼續流通，儘管它們的數量不停地因日用磨損或因遭熔解且移作他用而減少。以鉛幣為例，因其金屬本身十分柔軟，於頻繁的流通中無法耐久<sup>[84]</sup>。而生產銀錠的桂陽監礦冶，亦於有宋一代持續地存在，與其在晚唐、楚及南漢統治下無異。話雖如此，這兩組確定與南漢有聯繫的文物證據，加上一些清楚的歷史證據——如南漢佔據在商業及稅收方面有使用銀子之悠久歷史的地域，其統治者又以奢侈的生活方式及愛好舶來品出名，而其都城廣州則自古以來便是與南洋（東南亞與印度洋）通商的主要中國港口等等——在在都強烈地暗示印坦沉船是一艘南漢時期自廣州貿易歸來的船隻，它甚至可能載運使節團赴南漢宮廷。無論是對使節團人員或船員而言，出使一直是一個做生意的好機會，並常有商人隨行，就像我們從三佛齊的使團紀錄中可以瞭解到的一樣（見下文）。

沉船殘骸中這批銀錠之高昂價值，以及其中那些銘文可辨讀者均源於鹽利

專賣系統的一個分支機構的事實是非常意味深遠的，暗示着這批銀錠是南漢國庫所支出的一筆款項（或其部分），由負責越洋貿易的官員正式徵用來給付政府或君主所要求之東南亞商品。如果船上原載物是於公開市場售給當地商販，那相關的全數銀兩皆來自於同一出處便是非常令人驚異的了。

沉船殘骸中的陶瓷證據亦強烈地暗示匯集於船上的物品是屬於五代晚期，或宋代最初的十年，即 930 至 970 年間。其中一些陶瓷器來自安徽南部及江西的幾處地點（見上文），雖然這些地區與福建及其正在發展中的港口泉州的直接商業聯繫要比與廣州的多得多，但它們與廣州之間有着同樣發達的內陸交通（見地圖 4）。在張九齡於 716 年修築了一條穿越險峻的大庾嶺之新棧道後，位於江西的贛江河谷便成為自揚子江下游通往廣州的一條主要路綫<sup>[85]</sup>。湖南則有方便的水陸路可自桂陽地區的湘江支流經水路通往珠江三角洲。此外尚有一條不這麼直接但同樣發達的貿易路綫，利用在湖南的湘江河谷，並於今興安縣附近，穿越離桂陽監以西約 120 里的山嶺，連接揚子江中游與廣州。這一流域有顯著輪廓的運河——靈渠的遺址。靈渠在公元前 215 年的秦代開鑿，是連接湘江上游與桂江的一條運河化支流，通過貴州（今桂林），然後到廣州。這條運河後來沒有受到維護，到 9 世紀初時船隻已無法通行，但又於 825 年修復，並於 868 年改進，增設“陡門”，使載重量達一千斛的駁船可以通過。這為晚唐對南詔的作戰提供了一條由北至今廣西的重要軍用補給綫。這條運河有可能在五代時仍然暢通，而利用這樣的一條全水路綫對運輸沉重且易碎的物品如陶瓷等有明顯的優點<sup>[86]</sup>。

總而言之，銀錠、錢幣和陶瓷都證明印坦沉船是在南漢年間，亦有可能是在宋代最初的幾年，自赴廣州的旅程上歸來。即使如此，我們必須記得宋廷於 960 年在北方建國時，對南方及東南沿海一帶並無控制，其勢力僅於 970 年間起在南部沿海等地逐步擴張。南漢亡國於 971 年。以江西為基地的南唐於 946 年滅亡閩國開始，便控有福建內陸。974 至 975 年間，宋廷則征服南方國家中最具實力的南唐。但最後割據福建南部的軍閥陳洪進的政權，和位於沿海的福建北部、浙江及江蘇之重要且富有的吳越國則在 978 年纔向宋廷投誠。這些國家均各自進行獨立的國際外交和遠程越洋貿易，以及例行的沿海運輸。

當然，印坦沉船也可能曾到過不止一個中國港口。福建南部當時正在迅速

地發展，並於 11 世紀時曾超過廣州成為與東南亞之重要通商口岸的泉州，是印坦沉船最有可能到訪的另一港口<sup>[87]</sup>。但從廣州到福建、浙江和揚子江下游的幾個港口間，有形成已久並相當發達的海岸運輸交易<sup>[88]</sup>。另外還有一個組織完好、通過水陸路來為中國南部和東南部服務的複雜的內陸貿易網絡，因之可以很容易地將貨物組裝並運送到廣州的市場上。

印坦所載的貨品明確地證明金屬於此時中國越洋貿易中的重要性<sup>[89]</sup>。除了銀錠和鉛幣，船上的銅制品及青銅製品尚包括一些東南亞佛教和印度教雕像。船上亦載有許多高質青銅鏡，一些是中國的，另一些是爪哇的（與前者有相當的不同，並帶柄）。這批中國青銅鏡的大多數有眾所熟知的唐式飾紋（獅子與葡萄、瑞獸、花卉等），少數則有生硬的漢式飾紋，這些式樣於整個 10 世紀繼續生產。沒有一面中國青銅鏡是宋式的，這對判定印坦沉船殘骸的年代來說極為重要。

許多青銅的碟、盤、鼎可能在此船遭遇海難時已碎裂——換句話說，它們是被作為廢棄金屬收集的。殘骸中有為數甚多的粗製濫造之圓頂銅塊（見圖 11）。它們最有可能是是在東南亞的某處登船的，如在渤尼西部的銅礦（見地圖 2 與圖 10），但亦不排除是非法來自中國。其他尚有相當數目的錫塊。它們幾乎可肯定是來自於以藏錫豐富而著稱的邦加島或是勿里洞島。這兩個島在殘骸的北方，極可能是船難前最後造訪的港口。船上所載的這一部分貨品暗示此船的目的地（或其中一個目的地）有着青銅加工業，並有對金屬供應的需求。

一些佛教文物在殘骸中的出現可能亦顯示此船之最終目的地是在此地區與佛教有關連的一個重要地點。兩個最有可能的港口之一是位於爪哇北海岸的圖班（Tuban），它服務在 10 世紀的文化大轉型將重點移出中爪哇之婆羅浮屠及普藍巴南（Prambanan）後，於東爪哇突然出現的一些小王國。另一可能是位於蘇門答臘東南部巴當哈里河或木刺由河出海口的占碑（Jambi）。船上載的爪哇銅鏡顯示此船曾造訪一爪哇港。所以，此船前進的最終目的地極可能就是占碑。占碑於 10 或 11 世紀時已取代巨港成為海上貿易、政治勢力及佛教文化的重要中心，並於 11 至 13 世紀時達到巔峰期<sup>[90]</sup>。雖然許多關於三佛齊的爭議需要經過更多的考古研究纔能澄清，占碑成為以三佛齊之中文名統稱的海上貿易網絡之主要中心是有一些證據的。



### 三佛齊貿易

許多漢學家都對重要中文材料裏所提到的宋元期間高質香料的主要供應者——三佛齊——這個名字很熟悉<sup>[91]</sup>。就我所知，第一次三佛齊遣使來朝並明確地以此名記載的例子是唐昭宗（當時是在朱全忠“保護”之下的傀儡）在位末期的 904 年<sup>[92]</sup>。但這條材料相當可疑，因為同一事件在其他的記錄中是記在“佛齊國”（無“三”字）——此國於唐代的常用名——的名下<sup>[93]</sup>。三佛齊亦自宋朝初年起便常常遣使來華。郝若貝提到三佛齊於 124 年間遣使不少於二十三次，使它成為北宋時期遣使次數最頻繁（僅次於越南）和外交接觸最持久的一個東南亞國家<sup>[94]</sup>。其他東南亞國家駐中國的正式使節亦常常搭乘三佛齊的船隻旅行。這些使節團記錄中附帶提到的許多三佛齊的商船船長，有伊斯蘭式的姓名。他們可能代表印尼商人航海家皈依伊斯蘭教的萌芽期，但這也可能因為在三佛齊與南亞、東南亞及中國沿海港口皆有多族裔（伊斯蘭阿拉伯人和南方印度人）的離散商人和船員群<sup>[95]</sup>。

由三佛齊使節作為貢品所進獻給北宋的香料與其他舶來品，被允許在他們駐華期間買賣。宋廷取得它們的目的倒不單純是為了本地的消耗，作為稀有且貴重的皇家禮品，它們亦在宋廷與其他不同地區（如西藏）的官方交往中扮演了極為重要的角色。例如 1006 年 6 月 25 日，皇帝決定賜與來朝的西涼州吐蕃使節犀牛角及安息香（一種東南亞產的樹脂）<sup>[96]</sup>。印坦沉船原載有的香料中的一部分賣給南漢後，大約也是如此輾轉並廣泛地流傳於中國境內的其他區域，並可能抵達南詔及其他與南漢交換使節的國家<sup>[97]</sup>。

大概僅有極少數的漢學家意識到，至今為止在東南亞沒有任何一處或是一群遺址可以被確認是三佛齊的對應地點。三佛齊的中心可能位於蘇門答臘的東南部，可以肯定的是位於泰國東南部沿海的沙丁帕遺址群，在 6 至 8 世紀時原屬於儂，但在 8 世紀末至 10 世紀初受到爪哇影響，後來在 10 或者 11 世紀開始至 13 世紀進入三佛齊的勢力範圍<sup>[98]</sup>。曾有人建議三佛齊的中心是在位於蘇門答臘東南部的穆斯河上的巨港（Palembang）<sup>[99]</sup>，而其自 7 世紀末起至 9 世紀便為室利佛逝王國的主要核心<sup>[100]</sup>。但是在巨港所存的 10 至 13 世紀陶瓷交易遺存，並未達到我們可以預期在一個與宋代中國交易之重要貿易中心所發現的那種密度<sup>[101]</sup>，而另一份針對中國陶瓷的種類及密度所做的精密分析顯示沙丁帕



城堡卻是這樣的一個中心<sup>[102]</sup>。初步鑒定亦指出占碑也是一個中心<sup>[103]</sup>。占碑是蘇門答臘最大的古代城市，有許多磚造的防禦工事及大型建築物，也有大量與中國和沙丁帕交易得來的古老陶瓷的殘骸。權勢的重心顯然自巨港轉移至占碑，不清楚的只是，這是在 10 世紀還是 11 世紀發生的。於本文開頭所提到的當地考古材料（主要是一些陶瓷）的發現建定了一些不能否認的指標<sup>[104]</sup>，它們指向一個海上貿易的三角關係，連結位於馬來半島地峽之東、西岸的遺址和蘇門答臘的東岸：特別是地峽東岸的沙丁帕和西岸吉打（Kedah）布央谷（Bujang）一帶遺址，與蘇門答臘東岸的占碑和支那城（Kota Cina）<sup>[105]</sup>。如果三佛齊的第一個字應該理解為“三個佛齊”的“三”字的話<sup>[106]</sup>，考古材料所揭開的三角關係是可以支持這樣的解釋的。即使如此，三佛齊之全貌仍不是很清晰，這大概因為它的勢力及活動範圍亦遍及於其他位於蘇門答臘、馬來半島和泰國南部的許多遺址，至少最近出現的證據證實並加深一直以來的印象：三佛齊位於南中國海與印度洋匯合之處，而它的商人航海家則兩邊都有生意。

雖然印坦沉船本身並不能幫助我們確認三佛齊的所在地，但它透露出許多 10 世紀時東南亞與中國間的海上貿易的狀態。這是一個由東南亞、印度或伊斯蘭阿拉伯航海家所領導的船隻所支持的商業活動，其絕大部分並可能是在三佛齊的保護下進行。三佛齊明顯是主要的海上勢力，並充分瞭解到自身和善用外交手腕的重要性，纔能够在宋代中國重新建立並維持它與唐代始建，而與南漢在五代蓄意栽培的外交關係。印坦沉船可能是一艘三佛齊的船，儘管沒有具體證據。

印坦沉船曾自東南亞航行至廣州，並可能將一批香料運送到那裏<sup>[107]</sup>。我們可拿年代為 1277 年的泉州沉船來做個對比。那是一艘從東南亞歸來的中國船，其上載有至少 2400 公斤之香材，其價值最少也有八十萬貫（銅錢）<sup>[108]</sup>。對這兩艘船上所載貨物的價值作直接比較是不可能的，因為在中間間隔的三個世紀裏，銀的流通量、銀與銅錢的對換率及一串銅錢的分量與價值都有很大且反復不斷的變化。但是，如果我們先前對印坦沉船上之九十七錠銀錠的價值估計是正確的，用此五千兩為代價得來的稀有舶來品的確是相當貴重。這些估計，雖然只是些大概，都指出東南亞香料在中國市場所擁有的昂貴價格。這價格也並非是固定不變的：隨着這些商品經由不同的商業及外交管道流通至中國

的其它部分及中國商業的周邊地帶——韓國、日本、西藏——它們成爲 10 和 11 世紀時經濟擴張的促進者，刺激了數種專業技術的發展，並對一般層面的經濟活動造成繼發反應。

交易香料和舶來木材所帶來的衝擊並不限於帝王和政府及他們之間的高層禮物交換，它也牽涉並幫助支持一連串的商人、航海者、仲介者：一旦到岸，船上卸下的貨物需要一個安全的運輸網路的服務來處理貨物的行銷。珍異木材經過木匠的巧手，使本來就貴重的商品增添了更多的價值。鑒真和尚在 743 年自揚州出航至日本時所攜帶物品的清單，使我們得以窺見這些稀有物品在一個較低層次所扮演的角色。他的信徒募集了兩千五百萬文銅錢，加上華麗的絲織品，多種多樣的精巧手工藝品，超過六百斤的香料及香木，其中大多數來自於東南亞，包括樟腦、胡椒、安息香、木香、沉香、乳香和阿魏<sup>[109]</sup>。這體現了市場上舶來品的種類之多樣性和將它們再輸出至東亞其他目的地以得到更多利益的容易，對這些稀有的奢侈品的需求的确是國際性的。

在中國，印坦沉船搜集了一批數量龐大、來源不同的中國貨物。我們可以推斷，當船上的商人（這包括利用他們自己的資本來交易的船員）遇難時已賣掉相當重量的中國貨物，因爲船上有大量的壓艙石。

隨印坦船隻旅行的中國和東南亞商人，很可能合作或單獨做生意。參加航行提供了中國商人向當地有經驗的航海家學習運輸路綫、航行狀況和航程長短的珍貴機會，增長對各地的地理位置和哪些地點在東南亞市場上相對重要性等方面的知識，瞭解當地有哪些物品可能在中國有銷路，而當地又對哪些中國貨品有需求。這種在 10 到 12 世紀間中國商人向東南亞和穆斯林商人和航海家的從學過程，爲 13 至 15 世紀時由中國水手操控中國所造的船，乘載中國商賈的純粹中國貿易航行提供了不可或缺的訓練場<sup>[110]</sup>。

無論這些推測的真實性如何，印坦沉船所載的貨品數量龐大，種類繁多，且價值連城，其中包括一些金飾和在那時於東亞各處皆是一項奢侈品的中東玻璃器物。船上極可能還有許多易腐壞的物品，包括此時中國對外貿易的重要貨物絲綢和香料，兩者皆已無蹤迹可尋。當然，此船在出航至中國及返航的途中都應曾到訪好幾個東南亞港口。可假定的是，除了錫和銅，連船上的一些非中國產的陶瓷器和青銅器都是在回程途中於東南亞港口取得的，而貴重的阿拉伯

玻璃器物亦可能是爲了下一次到中國的航行作準備而購買的。總體而言，印坦沉船所載的貨品是一個大規模國際貿易網絡的生動例證，展現出中國許多地方的製造者生產及設計以出口爲目的並符合一系列市場（自南洋的皇家和寺院至較低的社會階層等）之特別需求的貨物的狀況。

## 十、結論：唐宋之際的南洋貿易

爲數衆多的文獻見證唐代存在的大規模海上貿易。許多來自波斯灣、南亞及東南亞的外國船隻聚集在廣州和揚州等主要港口，其地並有大量外國商人聚居，外國商人亦順着內陸貿易路線深入並定居於如位於江西北部的饒州那樣的區域性商業中心。當鑒真和尚於 750 年自揚州開始他第四次赴日的失敗嘗試時，他遭遇逆風而被迫抵達海南島並進而到達廣州，他在那裏的港灣見到不計其數的南亞（波羅門）、儼、高棉（昆侖）和波斯（其實可能是阿拉伯穆斯林）的遠洋船隻，其中一些規模很大，它們載着“堆積如山”的藥物、香料和各種貴重物資，並有來自錫蘭、伊斯蘭世界及東南亞的許多不同族裔的人口到這一城市來訪問或定居<sup>[111]</sup>。

在 772 年時，據說這類大型外國貨船每年到達廣州的有約四十艘<sup>[112]</sup>。李肇於半個世紀後的 825 年，亦以類似的語句描述抵達廣州和稱爲交州的安南（現代河內或其外港）的域外船隻，並特別強調來自師子國的船隻之規模巨大。他描述到當地官府是如何通過當地認可的外商中介，開具交易的清單並據以徵收關稅<sup>[113]</sup>，他還說任何一個試圖欺詐買主的外國商人將被監禁。現存漢文文獻提供了大量關於官方管理此間商業及徵稅的手段，它們給予地方官府以優惠價格在這些稀有舶來品被售於公開市場前先行採購及徵集的權利<sup>[114]</sup>。但我們無法憑着這些文獻來衡量實際的交易數量和價值，也不能形容其中所牽涉到的組織和商品的細節。

我們知道當黃巢軍於 879 年攻陷廣州時殺了居住在當地的外國商人群，阿拉伯文獻將死亡人數定在 12 萬（另一資料稱 20 萬），其中包括伊斯蘭教、猶太教、基督教及摩尼教之信徒<sup>[115]</sup>。這些數字固然非常誇張，但亦顯示這個人口衆多的城市爲主要國際通商口岸，並遭到嚴重的打擊。阿布·薩伊德（Abū

Zaid) 和馬嘶烏啼 (Mas' ūdī) 皆特別提到這對當地絲綢業的破壞，導致阿拉伯絲綢貿易的衰退<sup>[116]</sup>。因為文獻資料奇少的緣故，無人知曉在 10 世紀之頭七十年裏發生了甚麼，於是由印坦沉船所發現的文物資料就變得雙倍的珍貴。據此我們可以推測出君主爲了積極參與貿易而將行政中心定於廣州的南漢，不但恢復了與南海國家的跨海交流，而且繼續使用唐代政府管理舶來品交易的系統。當宋廷在 971 年開始治理廣州時，亦如法炮製<sup>[117]</sup>。印坦沉船提供我們一個無價的透視點來觀察此類貿易於此時的情況。

顯而易見一個組織完善且規模更大的海上貿易網絡存在於宋代中晚期及元代，並支持於南部中國製造和外銷產品之產業經濟的相當部分。這件考古新發現使我們可以有自信地將這些經濟發展開始的時間提前至 10 世紀的後半段，而在此之前僅有的模糊和印象化的文獻記載卻讓人感到此類貿易於黃巢攻陷廣州和唐代滅亡後的半個世紀仍然萎靡不振。它讓我們預嘗仍處於嬰兒期的這一地區的海底考古將能帶給史家的滋味。

附記：筆者借此機會感謝下列人士：林業強（香港中文大學文物館）、馮先銘（北京故宮博物院陶瓷組）、李輝炳（同上）、徐本章、陳建標（德化古瓷窯址考古發掘工作隊）、曾凡（福建省考古研究所）、葉文程（廈門大學，中國古陶瓷研究會）、鴻禧美術館（臺北）、朱伯謙（浙江省考古研究所，中國古陶瓷研究會）、李剛（浙江省博物館陶瓷部）、任世龍、賈建華（浙江省考古研究所）、李家治（中國科學院上海硅酸鹽研究所）、陳克倫（上海博物館）、周麗麗（上海博物館陶瓷部）、李廣寧（安徽省考古研究所）、余家棟（江西省考古研究所）、歐陽世彬（景德鎮陶瓷學院）、宋良璧（廣東省考古研究所）、斯波義信（東洋文庫和東京國際基督教大學）、柯玫瑰（Rose Kerr，倫敦維多利亞艾伯特博物院遠東部）、崔瑪利（Mary Tregear，牛津大學亞斯莫林博物館）、故艾迪思爵士（The late Sir John Addis）。

（朱雋琪 譯）

注 釋

[1] Denis Twitchett 先生的正式中文名字是“杜希德”，並非是中國內地出版物通行之“崔瑞德”。——譯者注。

[2] 思鑒 (Janice Stargardt) 是劍橋大學西德尼·薩西克斯學院 (Sidney Sussex) 地理考古研究所之會員兼所長，地理系的資深研究員。她目前領導一個關於東南亞環境生態史及考古的長期研究項目。她於本文中負責討論印坦沉船及其所載運的貨品，和它們所保存的關於 10 世紀東南亞之越洋貿易資料。她還提供了這批銀錠及鉛幣的物質資料、照片、描繪和中國及東南亞的地圖。杜希德先生於本文中負責說明關於銀錠及鉛幣的文字資料，以及它們在中國境內之出處和用途。他還負責討論它們的歷史背景和輾轉登上這艘前往南海交易的沉船的過程，並繪路線圖。朱雋琪目前於普林斯頓大學研修中古中國及日本史，為東亞研究系博士候選人和宗教研究中心研究員。

[3] 請參閱珍奈·阿部洛和德 (Janet Abu-Lughod) 《在歐洲霸權之前：公元 1250 年的世界體系》 (*Before European Hegemony: The World System in AD 1250*)，紐約：牛津大學出版社，1989。

[4] 請參閱思鑒 (J. Stargardt) 《陰影的背後：10 至 14 世紀泉州與泰國南部的沙丁帕之海上雙向貿易的考古資料》 (*Behind the Shadows: Archaeological Data on Two-way Sea-trade between Quanzhou and Satingpra, South Thailand, 10th-14th Century*)，收入由蕭婷 (Angela Schottenhammer) 主編《世界的百貨集散地：海上貿易的泉州，1000—1400》 (*The Emporium of the World: Maritime Quanzhou, 1000-1400*)，萊頓：布瑞爾書店，2001，309—393 頁。此文並討論與此相關的宋元時期中文原始資料和近人的研究專著。

[5] 請參閱麥可·福勒克 (Michael Flecker) 《印度尼西亞爪哇海域 10 世紀印坦沉船的考古發掘》 (*The Archeological Excavation of the Tenth Century Intan Shipwreck, Java Sea, Indonesia*)，BAR International Series S1047，牛津：考古出版社，2002。這份考古報告在我們的研究已完成後出版。我們僅在必要時根據它所包含的資料加上短評。

[6] 這艘沉船的殘骸現藏於泉州開元寺。

[7] 請參閱瓦希佑諾·馬投衛刻都 (Wahyono Martowikrido) 《旺弄波又的簡短銘文》，收入馬莉柯·克洛柯 (Marijke Klokke) 與湯馬斯·德·不瑞奈 (Thomas de Bruijn) 合編《東南亞考古 1996》 (*Southeast Asian Archaeology 1996*)，Hull，Center for South-East Asian Studies，1998，135—145 頁。

[8] 請參閱前引福勒克之《印坦沉船》，80、82 頁。

[9] 少數幾例在雅加達的“古董”攤上被拍賣的青銅鏡是屬於幾個世紀後的。

[10] 請參閱福勒克之《印坦沉船》，83 頁。

[11] 僅在旺弄波又 (Wonoboyo) 寶藏一處，便找到了 6387 枚爪哇金幣及約 600 枚的銀幣。請參閱馬投衛刻都《簡短銘文》，135 頁；及珍·衛瑟曼·克麗思蒂 (Jan Wisseman Christie) 《9 至 15 世紀在爪哇諸省的錢幣及它的使用》 (*Money and Its Uses in the Javanese States of the Ninth to Fifteenth*

Centuries A. D.), 《東方社會經濟史學刊》(*Journal of the Economic and Social History of the Orient*) 第39輯第3期, 1996年, 243—286頁; 及同一著者之《早期爪哇諸國的度量衡》(*Weights and Measures in Early Javanese States*), 收入克洛柯與德·不瑞恩合編《東南亞考古 1996》, 147—162頁; 羅柏·衛克斯(Robert S. Wicks)《早期東南亞之錢幣、市場和貿易: 至公元1400年當地貨幣系統的發展》(*Money, Markets and Trade in Early Southeast Asia: The Development of Indigenous Monetary Systems to AD 1400*), New York, Cornell University, Southeast Asia Program, 1992年。

[12] 這些陶匠記號由香港中文大學文物館館長林業強(Peter Yip Keung Lam)教授善心地為我解讀。

[13] 請參閱思鑒(J. Stargardt)《在(泰國)宋卡府國莫窟的軍持生產及11世紀室利佛逝的貿易》(*Kendi Production at Kok Moh (Thailand) and Srivijayan Trade in the 11th Century*), 《東南亞區域考古藝術中心(SPAFA): 室利佛逝之考古與環境研究終結報告》(*SPAFA Final Report on Archaeological and Environmental Studies of Srivijaya*), 曼谷, 1983年, 附錄5B。

[14] 例如趙汝适的《諸蕃志校注》中便有許多資料。馮承鈞編, 上海商務印書館, 1940年初版; 臺北商務印書館, 1970年重版。英譯本有夏德(Friedrich Hirth)和柔克義(W. W. Rockhill)合作之《趙汝适及其有關十二世紀時中國和阿拉伯貿易的著作》(*Chao Ju-Kua and His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*), St. Petersburg, Imperial Academy of Sciences, 1911; Taipei, Literature House, reprint 1965。

[15] 請參閱福勒克之《印坦沉船》, 60、67—71頁。其砵碼用的不是中國的計算單位。

[16] 同上, 85、163頁。

[17] 我們與福勒克對銀錠的瞭解有很大的差別。於上書之85和86頁, 他曾建議這些封套是由在銀錠鑄造時遺留在模子周緣的碎銀折疊而成, 與銀錠本身並不分離。這看來是不太可能的: 一是由於用來做封套包裹銀錠所需的金屬面積頗大; 二是由於鑄銀太脆, 無法如此折疊, 而最重要的是自那些僅有部分被銀箔裹住的銀錠看來, 兩者有明顯的不同, 用來做封套的銀箔是有足夠的彈性能折貼到銀錠背面的(見前圖9)。原廠鑄印並被福勒克的資料提供者誤讀成“淮陽監”。並且封套上的刻文不同於鑄印的是, 它們明顯地是由鑿子於冷金屬上刻出來的, 而非如福勒克所說是鑄出來的。還有福勒克誤譯刻文上所提到的官司為“劍務”, 應為“鹽務”。“劍務”一司, 於史所無。

[18] 參見杜希德《唐代的財政管理》(*Financial Administration under the T'ang Dynasty*), 第2版, 劍橋大學出版社, 1970年, 51—58頁。

[19] 見《冊府元龜》卷四九四, 中華書局, 1978年, 10頁下—25頁上。

[20] 參見王溥《五代會要》卷二六, 上海古籍出版社, 1960年, 418—419頁。看來在這些文件中“鹽務”和“權鹽務”兩詞被交替用來指稱這一機構。

[21] 參見修·克拉克 (Hugh Clark) 著《論晚唐和十國的鄉村稅收系統》(Rural Tax Stations of the Late Tang and Ten Kingdoms), 《泰東》(Asia Major) 第3輯第5期第1分, 1992年, 57—83頁。這些機構由晚唐的鹽鐵使的分支機構發展而來, 可參見杜希德《唐代的財政管理》, 52—54頁。

[22] 見《舊五代史》卷八一, 中華書局, 1976年, 1073頁。《五代會要》卷二六, 418—419頁;《冊府元龜》卷四九四, 19頁上至中。

[23] 如同上述由我的合作者所提供的一些細節一般, 福勒克並沒有在他的沉船報告中提到這一鋪無銘文的銀箔封紙。

[24] 請參閱朱捷元和黑光《西安南郊出土一批銀錠》, 《文物》1966年第1期, 51—52頁。

[25] 請參閱萬斯年《關於西安市出土唐天寶年間銀錠》, 《文物》1958年第5期, 32—36頁。

[26] 請參閱汪聖鐸《兩宋財政史》第一冊, 北京: 中華書局, 1995年, 261—262頁。

[27] 請參閱修·克拉克《群落、商業與網路: 3世紀至13世紀之福建省南部》(Community, Trade and Networks: Southern Fujian Province from the Third to the Thirteenth Century, Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 164—165頁。

[28] 請參閱羅伯·馬克斯 (Robert B. Marks)《虎、米、絲與淤泥: 帝制晚期中國南方的環境與經濟》(Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China, Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 102—103頁。連州於1021年已有一監督冶鐵的分支機構。李燾《續資治通鑑長編》卷九七, 中華書局, 1979年, 2262頁。

[29] 《新唐書》卷四三上, 北京: 中華書局, 1974年, 1107頁;《元和郡縣圖志》卷二九, 北京: 中華書局, 1983年, 711—712頁;《太平寰宇記》卷一七七, 臺北: 文海出版社, 1963年, 6a—10a頁。

[30] 見《元和郡縣圖志》卷二九, 702、711—712頁。

[31] 見《新唐書》卷四三上, 1107頁。

[32] 請參閱薛愛華 (Edward H. Schafer) 所著《以歐陽修五代史卷六十五為依據的南漢帝國的歷史》(The History of the Empire of Southern Han according to Chapter 65 of the Wu tai shih of Ou-yang Hsiu), 文載《京都人文科學研究所二十五周年紀念文集》(Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku Kenkyusyo), 1954年。南漢的建立者劉隱 (約910或911) 乃劉安仁之孫。劉安仁是淮河上游谷地上蔡人氏, 隨其家遷徙到閩中 (福建), 其後在南海 (即廣州) 從事貿易並在那裏定居。其子, 即劉隱之父劉謙成為當地軍中的將官, 並在黃巢進犯廣州之後, 成為現廣西一帶地區的防禦使, 掌握了數量龐大的軍隊和有一百多艘艦船的水師 (參見《新五代史》卷六四五, 809頁)。後來一些史家誤以為這段文字中的南海不是晚唐廣州的藩鎮名字, 而是指劉安仁從事和南洋的交易。有關討論請閱克拉克所著《群落、商業與網路》, 34和208頁 (注36), 以及與前者解釋不同的蘇基朗 (Billy So) 的著作《繁榮、地域和沿海中國的制度: 南部福建模式, 946—1368年》(Prosperity,



*Region, and Institutions in Maritime China: The Southern Fukien Pattern, 946-1368*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2000 年), 22 頁。這一錯誤的解釋顯示出在後來史學家的腦海中, 南漢皇室與商業以及與他們對南海一些奢侈又新奇之貨品的癖好和追求間有密切聯繫。

[33] 請參閱薛愛華 (Edward H. Schafer) 之《朱雀: 唐人印象中的南方》(*The Vermilion Bird: T'ang Images of the South*), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967 年, 18—47、61—68 頁。僅僅在唐代, 此地區便有八十幾次叛亂, 其中有些甚為嚴重, 歷時數年。這些叛亂多發生在今廣西與越南一帶, 在其東方及北方的廣東地區則比較平靜。

[34] 《續資治通鑑長編》卷一一, 252—253 頁。在宋軍的侵略發生後, 南漢“皇帝”拒絕嘗試收復於 951 年失去的北方邊界諸縣, 稱其原為楚國屬地的一部分。這一舉動點明了連州行政地位的反常。

[35] 《續資治通鑑長編》卷一一, 253 頁。

[36] 見《元和郡縣圖志》卷二九, 708 頁。當地產的銀, 俗稱倂子銀。這是一個不尋常的名稱。倂子意為英勇, 亦包含有無雙、無比之意。

[37] 見《輿地紀勝》卷六一, 1 頁。在此我要感謝《泰東》雜誌的匿名審稿人。

[38] 見《續資治通鑑長編》卷四, 85 頁。

[39] 見《續資治通鑑長編》卷一一, 253 頁。

[40] 見《太平寰宇記補闕》卷一一七, 11b 頁。

[41] 見《續資治通鑑長編》卷一二〇, 2835 頁。

[42] 見《續資治通鑑長編》卷九七, 2258 頁。

[43] 見《續資治通鑑長編》卷九七, 2258 頁。我感謝《泰東》(*Asia Major*) 雜誌的匿名審稿人提供這條資料。

[44] 見《續資治通鑑長編》卷九七, 2258 頁。

[45] 參見傅海博 (Herbert Franke) 和杜希德合編《劍橋中國史》第六卷《異族政權和周邊國家 907—1368》(*The Cambridge History of China, Volume 6, Alien Regimes and Border States, 907-1368*), Cambridge: Cambridge University Press, 1994 年, 109—110 頁。

[46] 參見加藤繁《唐宋時代に於ける金銀の研究》, 東京: 東洋文庫, 1924 年初版, 1965 年再版。

[47] 見秦波《西安近年來出土唐代銀錠銀板銀餅的初步研究》, 《文物》1972 年, 54—58 頁。這些銀子的大小及形狀不一。它們包括: 上刻有“五兩朝”字樣的 53 枚小型長方形銀錠, 刻有“五兩太北”字樣的兩枚鵝似銀錠, 以及刻有“拾兩太北”字樣的較大一枚銀錠。“朝”是朝堂庫的縮寫, 為列於左藏庫下的庫房之一。“太”則是太府寺的縮寫, 而“北”應是指其北庫, 後者於此之外, 未見載籍。此外還有十二個重達五十兩的大銀餅, 上以墨書說明它們來自於太府寺屬



下的長安東市署。關於位於唐長安興化坊之何家村發現，見熊存瑞（Victor Cunrui Xiong）之《隋唐長安：中古中國城市史的研究》（*Sui-T'ang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China*），Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000年，230—231頁。

[48] 參見李錦繡《唐代財政史稿》上卷第二分冊，北京大學出版社，1995年，435頁。

[49] 湯國彥、洪天福合編《中國歷史銀錠》，雲南人民出版社，1993年，7頁。

[50] 同注[47]。

[51] 參見劉向群、李國珍《西安發現唐代稅商銀錠》，《考古與文物》1981年第1期，127—128頁。

[52] 見《太平寰宇記》卷一〇七，9頁上一下；《元和郡縣圖志》卷二八，672頁。

[53] 參見齊東方《唐代金銀器研究》，中國社會科學出版社，1999年，273頁；秦波《西安近年來出土唐代銀錠銀板銀餅的初步研究》，54頁。

[54] 見《元和郡縣圖志》卷五，136頁；《新唐書》卷三八，954頁。《太平寰宇記》卷五，1頁上和1頁下之伊陽縣條，並沒有提及這些礦冶及其銀的出產。所以，也許這些銀坑在十世紀後期已被鑿盡或停止開採。然而，在一個世紀之後的1080年代，《元豐九域志》則記載了北宋晚期，縣裏尚存有一處銀礦，見卷一，北京：中華書局，1984年，5頁。

[55] 見《大唐六典》卷三，臺北：文翰，1962年。

[56] 同上書卷二〇。

[57] 參見加藤繁《唐宋時代之金銀器研究》中的圖表，506—508頁。

[58] 參見陳明光《唐代財政史新編》，北京：中國財經出版社，1991年，334—348頁。

[59] 參見杜希德《晚唐政治生活的黑暗面：于頔和他的家族》（*The Seamy Side of Late Tang Political Life: Yu Ti and His Family*），《泰東》第3輯，第1冊第2分，1988年，154—189頁。

[60] 參見楊聯陞（Yang Lien-sheng）《中國的錢幣與信貸》（*Money and Credit in China*），Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1952年，43—44頁。該銀錠刊登於奧平昌洪之《東亞錢志》1938年第9期，34頁上—36頁中。

[61] 在唐代中國對外來貨幣的運用上有一奇怪的現象。在唐代早期，來自伊朗的薩珊和大食—薩珊銀幣被廣泛應用於在首都長安、洛陽、西北以及新疆的唐控制地區所進行的國際貿易中。喬納森·斯加夫（Jonathan K. Skaff）於其精湛的研究中，對這一問題有詳盡的討論，見氏著《來自吐魯番的薩珊和大食—薩珊銀幣及其與國際貿易和地方經濟之關係》（*Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan: Their Relationship to International Trade and the Local Economy*）《泰東》第3輯第2冊第2分，1998年，67—115頁。儘管我們知道自初唐起就有大量的阿拉伯和波斯人參與中國與海外的貿易，且在像廣州和揚州這些大型港口城市亦有眾多阿拉伯和中東商賈社群的存在，但就算是中國的國際貿易於8世紀中期以後逐漸成為以航海為主的商業，來自伊斯蘭世界

的銀幣也似乎從未進入中國南部的貿易。在廣州發現薩珊錢幣的紀錄只有三次，總共 31 枚。與之相比，在整個帝國內所發現的這種銀幣幾乎達到 2000 枚。這 31 枚中，最大宗的是在廣東雷州半島頸部遂溪縣發現的。其中包括一批約 20 枚的薩珊幣，與之一起發現的尚有一些小型裝飾用金銀器及手鐲等，看來是在一次船難或旅行事故後為安全起見而埋藏的。參見陳學愛《廣東遂溪縣發現南朝窖藏金銀器》，《考古》1986 年第 3 期，243—246 頁。然而，這些發現物的年代比唐代早很多，初步鑒定將它們的年代定為 5 世紀末，其時代與以下的兩個發現略同。一是發現在廣東廣州以北之英德縣的一座 497 年的南齊古墓裏的三枚薩珊銀幣，見《考古》1961 年第 3 期，139—141 頁。再就是在更北的曲江縣找到的一枚銀幣和 7 個殘片，發表於《考古》1983 年第 7 期。亦見夏鼐《綜述中國出土的薩珊朝銀幣》，《考古學報》1974 年第 1 期，94 頁。孫莉在 2001 年的碩士論文《中國出土的薩珊銀幣研究》（北京大學，43—44 頁）中，對這些發現亦作了討論。筆者特別感謝斯加夫教授提供了這些參考資料，也承蒙孫女士將其著作寄給了我。

[62] 參見該著，10—13 頁。

[63] 參見比如《湖北黃石市西塞山發現銀錠》，《文物參考資料》1955 年第 9 期，159 頁；《荊州城外發現宋代銀錠》，《文物》1960 年第 4 期，90 頁；《河南方城縣出土南宋銀錠》，《文物》1977 年第 3 期，79 頁；《湖北襄樊羊祜山出土宋代銀錠》，《文物》1984 年第 4 期，96 頁；《四川雙流縣出土的宋代銀錠》，《文物》1984 年第 7 期，95 頁；《內蒙古赤峰發現的五件宋代銀錠》，《文物》1986 年第 9 期，86 頁；《安徽六安出土南宋銀錠》，《文物》1986 年第 10 期，92 頁。

[64] 見朱捷元和黑光《西安南郊出土一批銀錠》，51—52 頁。同一銀錠也見於湯國彥等著《中國歷代銀錠》，13 頁。另可參考楊聯陞《中國的貨幣和信貸》，43—45 頁；章乃治（Chang Nai Chi）《一個有銘文的中國 12 世紀的銀錠》，錢幣研究叢書（Numismatic Notes and Monographs）103 號，New York: American Numismatic Society, 1944 年，1—3 頁。

[65] 參見加藤繁《唐宋時代に於ける金銀の研究》。

[66] 見《冊府元龜》卷五〇一，12 頁下；《唐會要》卷八九，1628 頁；《舊唐書》卷四八，北京：中華書局，1974 年，2102 頁。

[67] 見陳志讓（Jerome Ch'en）《宋代的青銅：一個經濟學的分析》（Sung Bronzes: An Economic Analysis），《倫敦大學亞非學院學報》（*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*）第 28 期，1965 年，613—626 頁。

[68] 於 8 世紀時便有大量的銅錢被出口到日本。743 年，當鑒真和尚第二次自揚州出發試圖航行到日本時，他攜帶了二千五百萬文錢。見鑒真《唐大和上東征傳》，《大日本佛教全書》卷一一三，東京仏書刊行會，1915 年，111 頁；安藤更生《鑒真大和上傳の研究》，東京平凡社，1960 年，125 頁。關於在日本所發現的宋代錢幣的貯藏，見山村耕造編《劍橋日本史》第三卷《中古日本》（*Cambridge History of Japan, Volume 3: Medieval Japan*），Cambridge: Cambridge University Press,

1990年，366頁；山村耕造、神木哲男合著《銀礦和宋代錢幣：中古及近代日本之錢幣史—國際透視》（*Silver Mines and Sung Coins: A Monetary History of Medieval and Modern Japan in International Perspective*），收入J. F. 李察爾斯（J. F. Richards）編《在中世紀晚期及早期近代世界中之貴重金屬》（*Precious Metals in the Later Medieval and Early Modern Worlds*），Durham N. C.：Carolina Academic Press，1983年，329—362頁。在二十多處日本考古遺址發現有一萬文以上的中國錢幣貯藏，最大的一處有四十五萬文。

[69] 在韓國海岸發現的年代為大約1311年的新安沉船上裝有超過八噸重（八百萬文錢）的銅鐵錢。參見卡拉·蔡妮（Carla M. Zainie）《新安沉船》（*The Sinan Shipwreck*），載於《東方藝術》（*Oriental Art*）第25期第1冊，1979年，103—104頁。斯波義信認為“這一貨運相當於當時日本一年的銅錢供應”（與思鑒的私人通信，1999年5月）。

[70] 見司馬光《資治通鑑》卷二六九，北京：中華書局，1956年，8808頁。關於閩所鑄的各種鐵錢，可參見薛愛華《閩帝國》（*The Empire of Min*），Rutland, VT. and Tokyo, Tuttle, 1954年，74—75、79頁注452a。另請參看汪慶正編《中國歷代貨幣大系》第3卷，上海人民出版社，1988年至今，394—411頁。

[71] 同上，372—394、423—432頁。

[72] 同上，412—420頁。

[73] 參閱宮崎市定《五代宋初の通貨問題》，京都：星野書店，1940年，93頁。

[74] 見《冊府元龜》卷五〇一，23頁下。

[75] 見《冊府元龜》卷五〇一，25頁上。

[76] 見《冊府元龜》卷五〇一，26頁上；《五代會要》卷二七，435頁。

[77] 參閱楊聯陞上引文，26頁。宮崎市定上引文，93—96頁。

[78] 參閱Richard von Glahn《財富之泉：1000至1700年間中國的貨幣和貨幣政策》（*Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China 1000-1700*），Berkeley: University of California Press，1996年，49頁；宮崎市定《五代宋初の通貨問題》；郝若貝（Robert M. Hartwell）《論北宋早期貨幣體系的演進：960至1025年》（*The Evolution of the Early Northern Sung Monetary System, A.D. 960-1025*），《美國東方學會會刊》（*Journal of the American Oriental Society*）第87期第3分，1967年，280—289頁。

[79] 參見丁福保《歷代古錢圖說》，上海：醫學書局，1940年，811頁；汪慶正主編《中國歷代貨幣大系》第3卷，412—432頁，可找到關於南漢錢幣更完備的資料，後者還提供了其他被認為是南漢或楚之鉛幣的圖例。這些鉛幣倣效唐開元通寶，其中有些背面的鑄紋是呈新月形，有些則是“南”、“寶”、“金”或“興”字，並跟隨有一至四的數字符號。這些文字所代表的意義不明。少數出土地點確切的樣本來自靠近桂陽監的桂林一帶。

[80] 請參見《廣東出土五代至清文物》，香港：中文大學文物館，1989年，55頁。其中描繪了七枚硬幣及八個石模。關於另一個在廣東陽春縣發現的類似錢範，詳情參見阮應祺和劉鴻健《廣東陽春縣發現南漢乾亨重寶錢範》，《文物》1984年第12期，67頁。又丁福保《歷代古錢圖說》，81頁；汪慶正編《中國歷代貨幣大系》第3卷，412—432頁。

[81] 福勒克《印坦沉船》(83頁)報告說在沉船中發現二十個大鉛錠(長方型片，在一端有洞以便於操作)，平均重量20公斤。這些也許是壓艙石，在航行時用來增重。

[82] 參見夏德和柔克義《趙汝适及其有關十二世紀時中國和阿拉伯貿易的著作》，49、156、160頁。

[83] 參見底特理希·馬羅(Dietrich Mahlo)之《來自緬甸的早期錢幣》(Frühe Münzen aus Birma),《印度支那學刊》(*Indoasiatische Zeitschrift*), 1998年, 88—94頁; 路易·馬勒熱(Louis Malleret)《湄公河三角洲的考古》(*L'archéologie du Delta du Mékong*) (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1962), IIIème tome, (Planches), xlv-xlvi; 關於爪哇的情形, 見珍·衛瑟曼·克麗思蒂《9至15世紀在爪哇諸省的錢幣及它的使用》, 243—286頁; 羅柏·衛克斯《早期東南亞之錢幣、市場和貿易》。

[84] 《中國歷代貨幣大系》第3卷, 434頁列舉了一些周緣皆已磨損的鉛幣, 它們實際上與鉛圈相差無幾。銅錢在流通中亦磨損的厲害。在唐代, 如此嚴重磨損的錢幣被形容為“綫環”或“鵝眼”。

[85] 見何漢心(Penelope Ann Herbert)《張九齡的生平及其時代》(The Life and Times of Chang Chiu-ling) 未出版之博士論文, 劍橋大學, 1973年, 57—63頁。

[86] 請參閱李約瑟(Joseph Needham)《中國科學技術史》第4卷第3冊, 劍橋大學出版社, 1967年, 299—306頁。第301頁有一幅好地圖。

[87] 有關泉州成為中國海上貿易之主要通商口岸的過程, 請參閱克拉克《群落、商業與網路: 3世紀至13世紀之福建省南部》, 蕭婷主編《世界的百貨集散地》和《在中央集權和海上貿易之間的應力場中的宋代泉州》(*Das songzeitliche Quanzhou im Spannungsfeld zwischen Zentralregierung und maritimen Handel*), Stuttgart: Franz Steiner, 2002年。

[88] 如明州、溫州、福州、漳州和潮州。以廣州為目的地的異國船隻常因逆風被迫駛入其他港口, 但在他們到達廣州並會見相關稅務人員之前一切交易必須暫停。

[89] 請參閱蕭婷《金屬的角色和在泉州發行會子紙鈔對宋代海上貿易的發展的影響》, 收入《世界的百貨集散地》, 316—359頁。

[90] 請參閱渥爾特斯(O. W. Wolters)《一些關於室利佛逝之中國資料再檢討》(Restudying Some Chinese Writings on Srivijaya), 《印尼研究》(Indonesia) 第42期, 1986年10月, 1—41頁; 波伊查利(Boechari)《穆阿柔占碑神廟遺址的儀式儲藏》(Ritual Deposits of Chandi Gumpung [Muara Jambi]), 《東南亞區域考古藝術中心(SPAFA): 室利佛逝之考古與環境研究終結報告》(SPAFA

*Final Report on Archaeological and Environmental Studies of Srivijaya*), 曼谷, 1985 年, 237—238 頁; 思鑒《陰影之後》, 314—320、375—378 頁。

[91] 見《諸番志》。一般認為“三佛齊”與唐代材料中的“室利佛逝”、“尸利佛誓”或其他類似音譯指的是同一處地方(見《新唐書》卷二二〇下, 6305 頁)。至今尚未有一令人信服的解釋說明何以“(三)佛齊”會成為新的中文代稱。渥爾特斯曾建議其意為“三個佛齊(佛齊為 *vi-jaya* 的音譯, 乃尊勝之意)”, 見《研究室利佛逝》(*Studying Srivijaya*), 《皇家亞洲學會馬來亞分會會刊》(*Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*) 第 57 期第 2 分, 1979 年, 23 頁。

[92] 見《舊唐書》卷二〇上, 781 頁。

[93] 見《冊府元龜》卷九七六, 頁 15 上。其中給的國名是“佛齊國”, “三”被略去。《唐會要》卷一〇〇, 1799 頁記載朝廷授與自福建道入朝的都番長蒲訶粟“寧遠將軍”的榮譽頭銜時, 亦同樣的以“佛齊國”為其國名。這一時期福建道的治所在福州。

[94] 請參閱郝若貝《960 至 1126 年間赴中國的進貢使團》, 費城, 私人出版, 1983 年, 172—181 頁。

[95] 關於此問題的最新摘要, 請參閱克勞丹·薩爾蒙 (Claudine Salmon) 《10 至 12 世紀之室利佛逝、中國及中國商人: 關於蘇門答臘帝國的社會的一些反省》(*Srivijaya, la Chine et les marchands chinois (xe-xiie s.)*; *Quelques réflexions sur la société de l'empire sumatranais*), 《群島雜誌》(*Archipel*) 第 63 期, 2002 年, 37—38 頁。

[96] 請參閱郝若貝《赴中國的進貢使團》, 78 頁。

[97] 當宋軍侵犯南漢並最後攻入其京城時, 南漢的君主故意縱火焚燒他所積累的奇珍異寶, 以避免讓侵略者得益, 奇木及香材均被投入火中。

[98] 請參閱思鑒《陰影之後》, 317—318 頁。

[99] 請參閱皮爾伊夫·麥堅 (Pierr-Yves Manguin) 《巨港與室利佛逝: 重新發現早期馬來港泊城市》(*Palembang and Sriwijaya: an Early Malay Harbour City Rediscovered*), 《皇家亞洲學會馬來亞分會會刊》第 66 期第 1 分, 1993 年, 23—46 頁。

[100] 請參考思鑒所引證的大量專著, 《陰影之後》, 314 頁, 注 [3]。

[101] 請參閱思鑒《陰影之後》, 317—318 頁。

[102] 見思鑒《陰影之後》, 316—317 頁, 345 頁之圖表, 370—371 頁有與舊福崗市的同類密度所做的比較。

[103] 請參閱思鑒《陰影之後》, 317—318 頁; 請參閱思鑒《在(泰國)宋卡府國莫窑的軍持生產及 11 世紀室利佛逝的貿易》, 附錄 5B。

[104] 這些指標見思鑒《陰影之後》, 317—318 頁。其中並摘要她於 1980 及 90 年代在沙丁帕、占碑和在蘇門答臘之中國城所做的田野調查。更詳盡的資料, 請閱思鑒《在(泰國)宋卡府

國莫窋的軍持生產及十一世紀室利佛逝的貿易》。亦見於波伊查利《穆阿柔占碑神廟遺址的儀式儲藏》，237—238 頁。

[105] 請參閱 J. 艾倫 (J. Allen) 《貿易、運輸及納貢：馬來西亞吉打之歷史時代早期的農業交換和協議》(Trade, Transportation and Tributaries: Exchange Agriculture and Settlement in Early Historic Period Kedah, Malaysia)，夏威夷大學人類學系，未發表博士論文，1985 年。

[106] 如渥爾特斯的建議，見《研究室利佛逝》；薩爾蒙《10 至 12 世紀之室利佛逝》，57 頁注。

[107] 關於售與中國之香材及其它經濟作物的種類與價值，請參閱思鑒《陰影之後》，316—317, 345, 357—366 及 370—371 頁。

[108] 思鑒《陰影之後》，371—375 頁。

[109] 安藤更生《鑒真大和上傳の研究》，124—125 頁。

[110] 有關對此點的不同意見，參見薩爾蒙《10 至 12 世紀之室利佛逝、中國及中國商人》。

[111] 安藤更生《鑒真大和上傳の研究》，238—239 頁。

[112] 見《舊唐書》卷一三一，3635 頁；《新唐書》卷一三一，4508 頁。

[113] 見李肇《唐國史補》下，上海：古典文學出版社，1957 年，63 頁。

[114] 請參閱王貞平的精湛的敘述，《唐代海上貿易管理》，《泰東》第 3 輯第 4 期第 1 分，1991 年，7—38 頁。

[115] 請參閱李豪偉 (Howard S. Levy) 《黃巢傳》(*Biography of Huang Ch'ao*)，中國正史翻譯叢書 5 (Chinese Dynastic Histories Translations 5)，伯克萊：加州大學出版社，1955 年。110—129 頁並包括阿布·薩伊德 (Abū Zaid) 和馬斯烏諦 (Mas'ūdī) 的描述的譯文。

[116] 李豪偉《黃巢傳》，118—122 頁。

[117] 有關宋代在此最早的建治的描述見《宋會要輯稿》卷四四，北京：中華書局，1957 年，職官，1A。

## Chinese Silver Bullion in a Tenth-Century Indonesian Wreck

Denis Twitchett and Janice Stargardt

### Summary

All scholars recognize the contribution of the South East Asian incense and spice trade to the Chinese economy in the Song-Yuan period, but it is not commonly appreciated how shadowy the information is on where in South East Asia the actual sites engaged in

that trade were located, what other commodities were involved, and what values can be attached to the trade. Some site names in South East Asia appear in sinicized forms in Chinese texts over long periods. We know that in some cases the same name was applied to several sites, and suspect that the same site might have been recorded under several different names or transcriptions. The considerable and erudite body of work devoted to locating such South East Asian sites on the basis of textual evidence necessarily remains speculative, however, unless confirmed by material evidence *in situ*. Likewise the data on China's trade with South East Asia are general rather than specific unless they are corroborated by dateable and identifiable trade debris discovered *in situ*, most especially if some values can be attached to them.

A wreck carrying the range of trade goods discussed in this paper thus provides invaluable insights into these problems: it is a time capsule of the trade being carried on between particular places, in particular goods at a particular time, to some of which values can be attached. It also permits a degree of certainty about the commodities being traded that no written source can equal. The Intan Wreck lay in water 25 metres deep, c. 150 kilometres north of Jakarta and in a straight line between it and Bangka Island. Little remains of the ship itself, but enough to provide clear proof that it was not a Chinese vessel, but a ship built in South East Asia. It was approximately 30 metres long and 10 metres in beam, roughly the same size as the Quanzhou wreck dated to 1277. Its cargo was apparently large and strikingly heterogenous both in the types of goods as well as in their commercial value. There were four distinct elements of the cargo with dateable associations which agree in pointing to a date of c. 920-960 AD or slightly later for the wreck and most of its contents. These elements were: Javanese bronze fittings with grotesque animal mask motifs, Chinese glazed porcelain ceramics, Chinese lead coins and a treasure of Chinese silver ingots, some of them inscribed. There were also ingots of tin and copper and slabs of lead, indicating the important role of metals in the maritime trade of this period, and there are small pieces of evidence of incences.

The coins and ingots form the main subject of this paper, while the first two groups are discussed in terms of their chronological associations and, together with the other com-

ponents, they are examined briefly for the light they throw on the geographical diversity of sources, both in China and in South East Asia, from which the goods were assembled to form a single cargo destined for the South East Asian maritime trade.

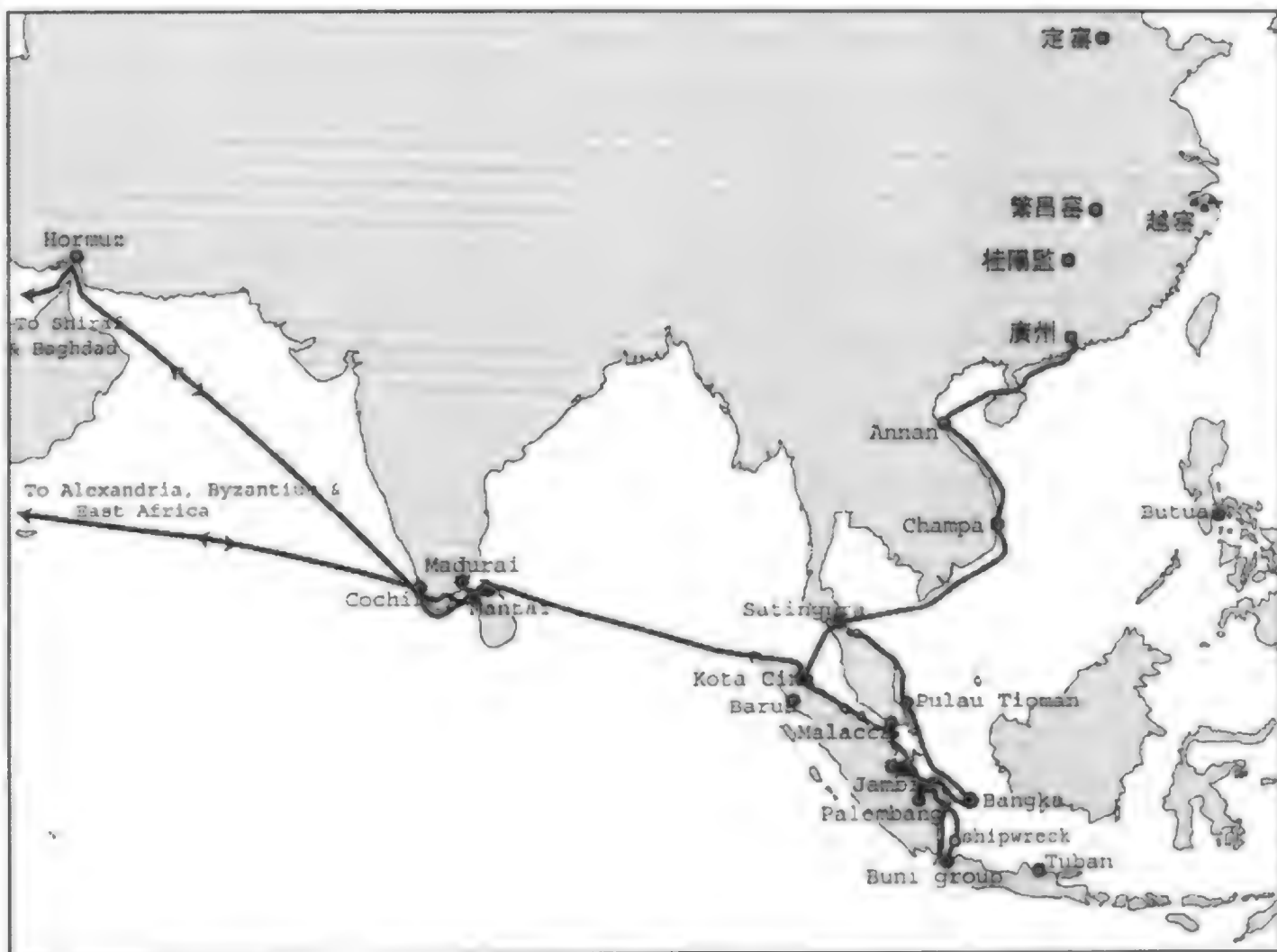
The 97 silver ingots were cast and some bear Chinese characters incuse (i.e. sunk into the surface), identifying the mint from which they originated. In addition most of them are enclosed in a wrapping of thin silver sheet. Where this sheet is in legible condition, it bears a cold chiselled inscription giving the weight and quality of the silver, the purpose for which the ingot was originally used the salt tax and the names of the officials responsible for completing that transaction. The wrapping is then a kind of receipt. The ingots were cast at the Guiyang jian mining complex in southern Hunan during the Five Dynasties period. Then there is also a set of at least 145 lead coins, which are thin and brittle, with many fused together, but all the coin inscriptions that can be read are uniform and dateable. The coins were issued in Guangzhou by the local state of Southern Han from 917. These Chinese ingots and coins possess exceptional interest a) because this is, so far, an unique treasure of silver ingots of this date, number, area of origin and place of discovery; b) because they provide material evidence that adds significantly to the textual data on the domestic economy of South China in the period of the late Five Dynasties and very early Northern Song. They and the cargo itself are unique evidence of the persistence of the Nanhai trade after the sack of Guangzhou by the Huang Chao rebels, and the massacre of the foreign trading community who had played the major role in it. By the time of this wreck, probably in the second quarter of the tenth century, both the overseas trade and the extensive internal trading network that supplied it were not only revived but operating on a large scale. They and the ceramics and other artifacts and metals found in the wreck also imply much about the routes inside China used to bring goods to the deep sea port, in this case almost certainly Guangzhou. They and the rest of the goods on board provide precise insights into the way cargoes were assembled for overseas trade and also into the astonishing values involved in the 10th century maritime trade connections between South China and specific areas of South East Asia.

In her pioneering study of the world's economic system in the thirteenth and four-

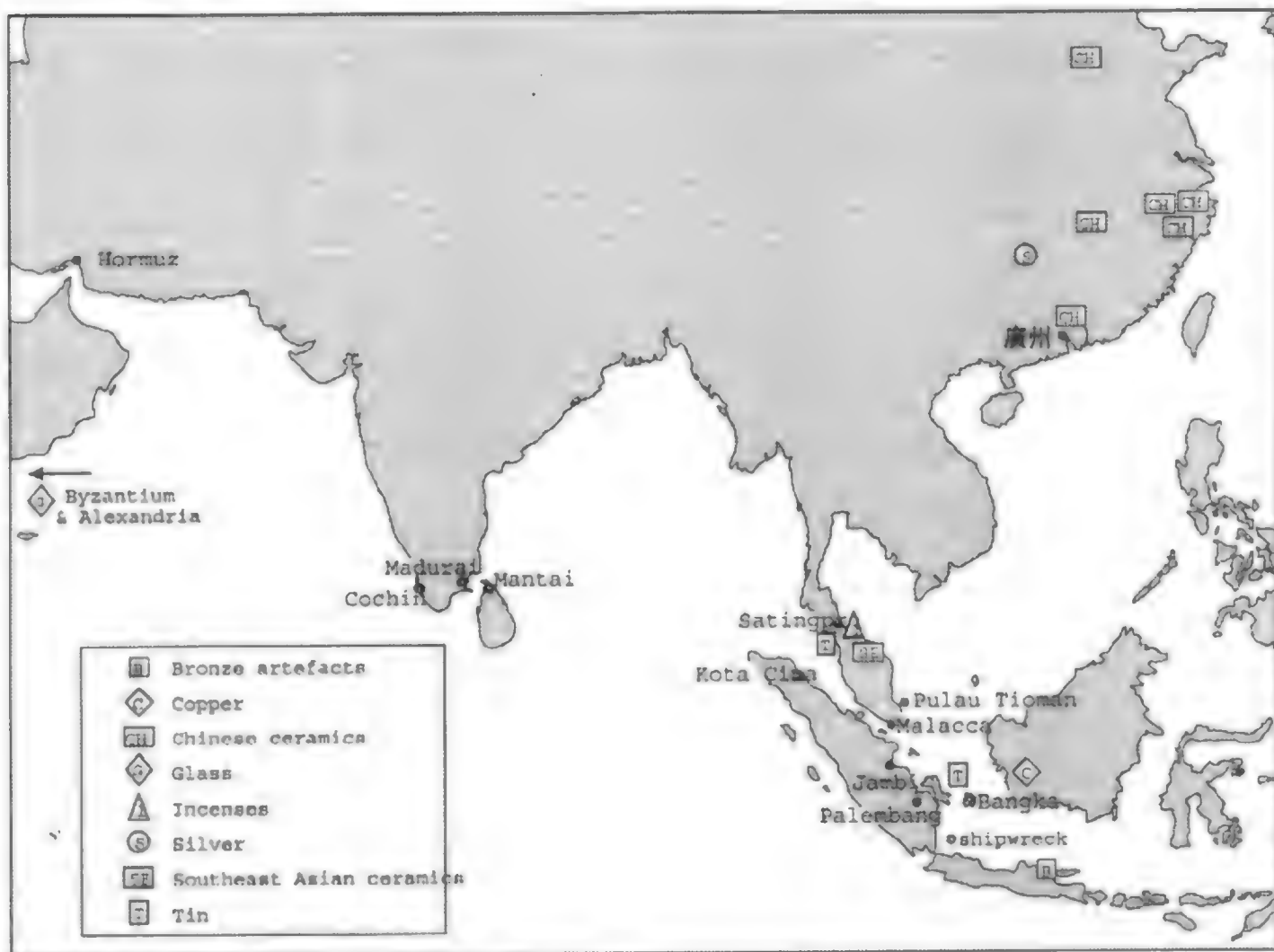


teenth centuries Janet Abu-Lughod drew attention to the surprising lack of evidence of trade sites and trade goods around the Malay Peninsula which could have documented the high-value, high-volume nature of the maritime trade that must have passed between the Indian Ocean and the South China Sea. The Satingpra excavations in southern Thailand and a handful of other sites are beginning to fill that evidential gap, and the Intan Wreck supplements those finds and indicates that very high values were indeed involved in maritime trade with China in the Five Dynasties- Song-Yuan period.

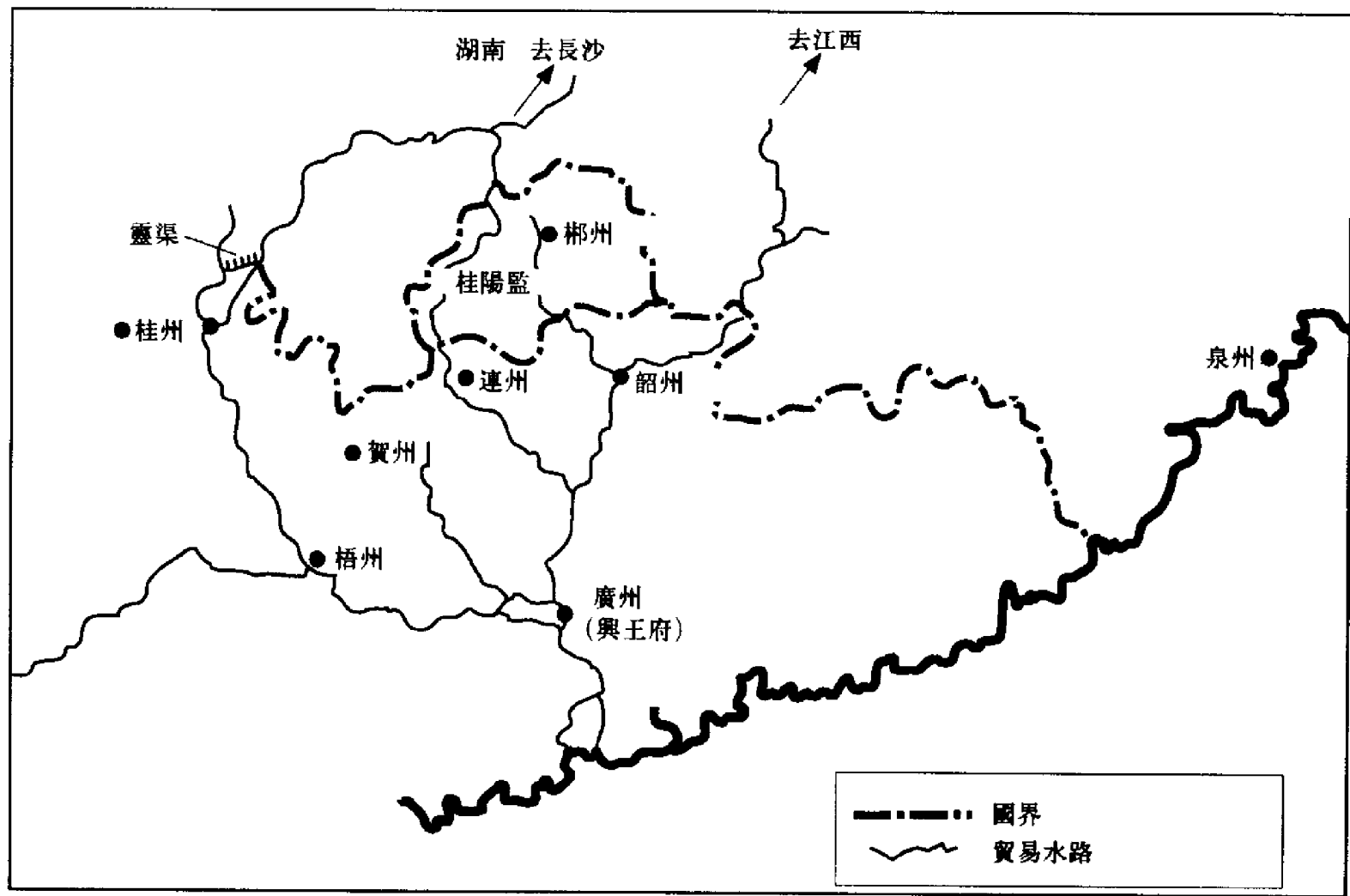
The 97 Chinese silver ingots originated as high-value payments for the salt tax but, having discharged that function, subsequently entered the bullion trade between China and South East Asia. They provide the precise evidence of the values attached to this trade that eluded Abu-Lughod. The weight of the silver ingots recovered from this single wreck (as distinct from the total number that may have been on board) amounted to roughly 5000 *liang*, a value equal to approximately two-thirds of the whole annual mining taxes collected by the Tang government in the early ninth century from the valuable Leping silver mines in Raozhou (in Jiangxi). They were also worth more than two months of the total mining levy paid by the miners of the Guiyang Special Industrial Prefecture (in which they were cast) to the Song government in the 980s a date closer to that of the Intan wreck, and were equivalent to 1.15 percent of the Song government's total receipts in silver for 996, when their empire had been reunified for almost twenty years. This evidence gives startling proof of the immense values contained in the cargo of a single ship trading between China and South East Asia in the mid-10th century. Through the Intan wreck one may also perceive the huge risks inherent in the trade and the immense losses involved when such a ship was wrecked. Nor were the silver ingots the only items of great value on board this ship.



地圖一：10 至 14 世紀時東南亞與中國進行越洋貿易之重要地點©思鑒 2003



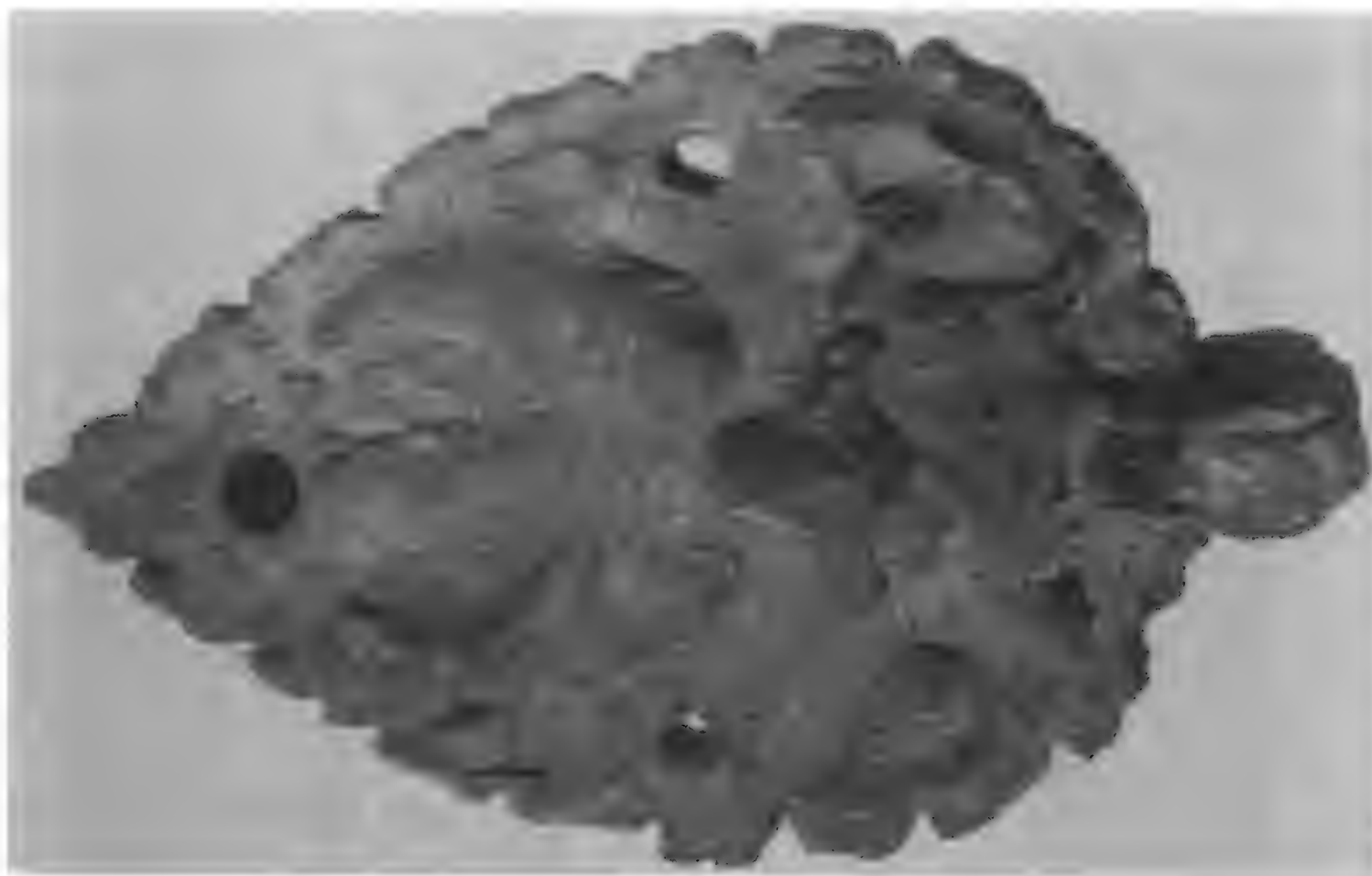
地圖二：印坦沉船上的貨物於東南亞與中國的出處©思鑒 2003



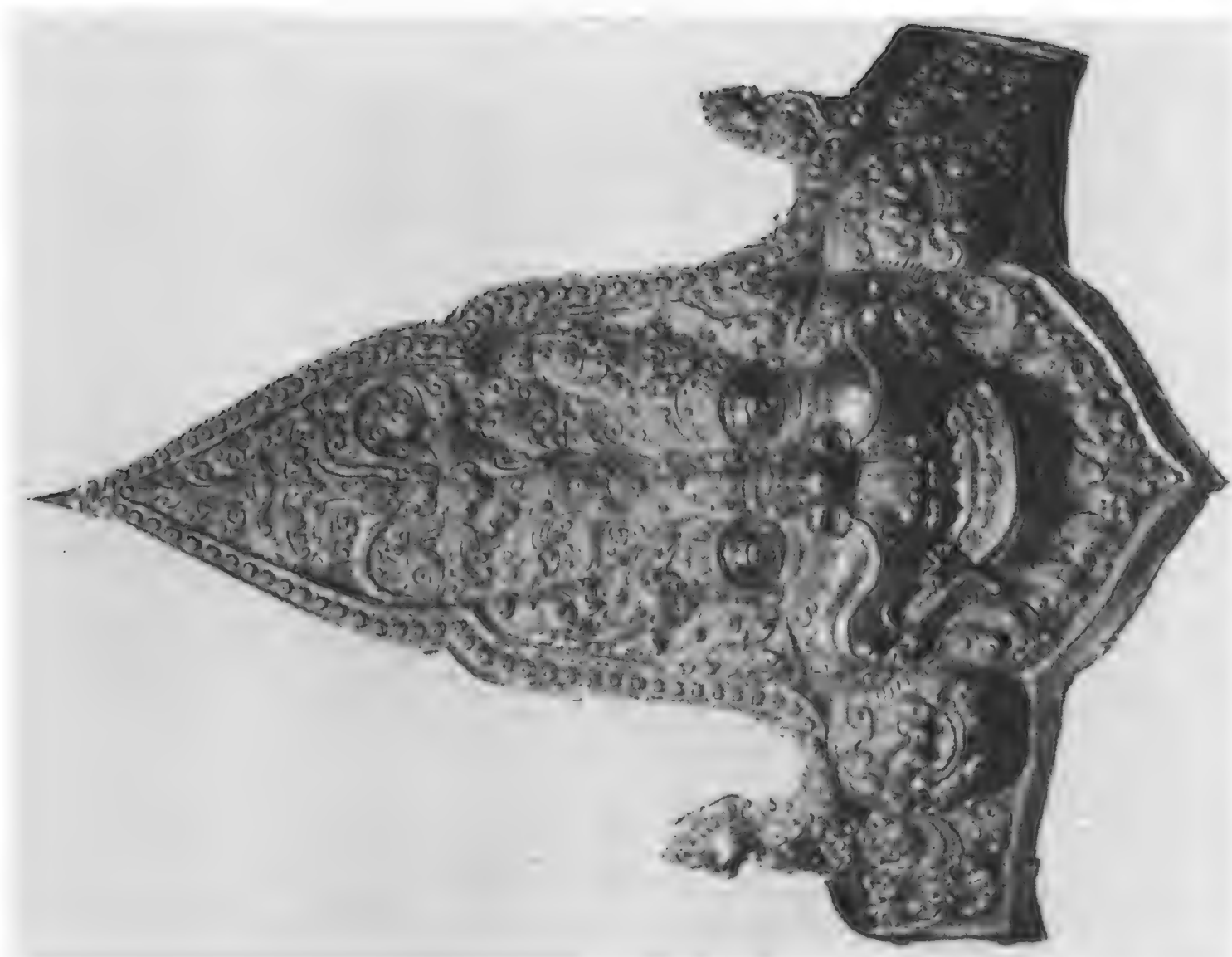
地圖三：中國南方的商業路線©杜希德 2003



地圖四：桂陽監©杜希德 2003



附圖 1 A：印坦沉船上的青銅製動物面具 ©思鑒 2003



附圖 1 B：旺弄波又寶藏中金製動物面具 ©思鑒 2003



附圖 2：爪哇帶柄青銅鏡 ©思鑒 2003



附圖 3A：有喇叭口的定窑白瓷瓶 ©思鑒 2003



附圖 3B：細部 ©思鑒 2003



附圖 4：印坦沉船上的繁昌窑斗笠碗 ©思鑒 2003



附圖 5：印坦沉船上的高級越窑瓷枕 ©思鑒 2003





附圖 6：印坦沉船上粗陶碗底的陶匠記號 ©思鑒 2003



附圖 7：印坦沉船上的銀錠與其上鑿出的銘文 ©思鑒 2003



附圖 8：帶有封套的銀錠與可辨識的銘文 ©思鑒 2003





附圖 9：銀錠的背部（附圖 7 的銀錠在右，附圖 8 的銀錠在左） ©思鑒 2003



附圖 10：南漢鉛幣 ©思鑒 2003



附圖 11：印坦沉船上的銅塊 ©思鑒 2003

## 金銀器說鈴

羅傑偉

一草茅賤士，既無得位，又鮮時勢，其將何以轉移之哉。書畫自古及今，作偽者亦終有數。盡心力而考之，且以此無關重輕之一端，歸於真實，絕其虛罔，使是非明而黑白定也。

——陸時化《書畫說鈴》(1776 年)<sup>[1]</sup>

### 一、弗利爾/賽克勒之唐代金銀器收藏

美國國家博物館有關亞洲藝術的收藏，集中於華盛頓特區的弗利爾美術館 (the Freer Gallery) 和賽克勒藝術館 (the Arthur M. Sackler Gallery) (以下簡稱弗利爾/賽克勒)。這兩家博物館裏的唐代金銀器收藏，主要是在 1929—1931 年間入藏弗利爾的，其他各件則是來自捐贈以及賽克勒建館初期所得。儘管數量不大，僅約 20 件，卻是西方唐代金銀器收藏品中最為有趣的。

弗利爾/賽克勒的唐代金銀器藏品曾在很多展覽和目錄中出現過，也曾被三種研究唐代金銀器的綜合性著作提及<sup>[2]</sup>。然而，它們一直沒有得到任何一種文字的深入研究。已發表的對於弗利爾/賽克勒藏品惟一的概述，是由當代研究唐代金銀器最出色的學者、前陝西省考古所所長韓偉先生所寫<sup>[3]</sup>。這篇附有綫描圖但缺少照片的短文，只是對每件器物做了簡單的一一介紹。

1993 年 5 月 9 日以後，弗利爾/賽克勒的唐代金銀器收藏品一直在連續展出。直到最近，這些藏品纔停止陳列，筆者纔有機會進行細緻觀察和深入研究。這樣的細緻觀察使某些有趣的問題得以展現，並向中外藝術史學家和考古學家們提示一些教訓。本文所述，便是這一細緻觀察的某些成果。

## 二、贗品與唐代金銀器的研究史

如今我們生活在偽造唐代金銀器的第二個大時代。中國在 20 世紀 70—80 年代的一系列重要發掘，重新喚起了西方收藏家對唐代金銀器的興趣。和以往一樣，經濟需求製造了供應。所謂的唐代金銀器，從中國潮水般持續地涌入西方，貫穿整個 90 年代，直到今天。當西方中間商得不到來自中國的盜掘品時，他們中的一些人就出售贗品，據說很多贗品都來自澳門的一家作坊。

不幸的是，當代有些贗品的質量非常高，因而要把這些贗品與近來盜自墓葬和窖藏者區分開來並不容易，這就需要對發掘品具備精深的知識。韓偉論述當代贗品的力作是藝術史研究的一個範例，可惜西方對此文不甚了了<sup>[4]</sup>。該文近已收入韓偉的論文集《磨硯書稿》，帶有圖版和附例，這樣也許可以讓西方的博物館館長們、收藏家們和學者們瞭解得多一點了<sup>[5]</sup>。Pierre Uldry 的收藏中至少三分之二是贗品，這個例子已經清楚顯示，收集唐代金銀器卻缺乏專門知識，在當今時代是如何的危險<sup>[6]</sup>。

對於收藏家、藝術史家、博物館館長們而言，在第一個偽造唐代金銀器的大時代裏——20 世紀 20—30 年代，境況比現今更為困難。在 20 世紀 60—70 及 80 年代中國的科學發掘之前，明確知道出處的唐代金銀器標本，僅有日本正倉院的藏品和 1926 年大英博物館（British Museum）購入的所謂北黃山收藏。所謂的巴林墓的五曲杯藏品，現在知道顯然是唐中期的，可是 1930 年發現時，曾被誤判為宋代<sup>[7]</sup>。缺乏可靠的發掘品資料，收藏家、藝術史家和博物館長們就缺乏鑒定器物的堅實基礎。和當代的情形一樣，從中國盜取文物的現象在 20 世紀 20—30 年代廣泛存在，而西方的中間商在出售真文物的同時，還出售贗品，這使得分辨真偽更加困難。在這方面，這一時期山中商會（Yamanaka & Co.）設在中國及西方的諸多分支機構的活動，可謂臭名昭著。儘管早期的很多贗品工藝粗糙，但出土樣本的缺乏使得這些贗品被當作真品。

發掘時代之前對唐代金銀器最有影響力的研究，出自瑞典的俞博（Bo Gyllensvard），其里程碑式的著作就是 *T'ang Gold and Silver*<sup>[8]</sup>。俞博通過分析風格，試圖確立對唐代金銀器的分期。由於缺乏出土資料，他的研究不可避免地缺乏

堅實基礎。缺乏堅實基礎的後果是，俞博幾乎對所有的器物都信以為真，所以他的研究中有很多贗品存在。反過來，他的研究又被用以鑒定可疑器物的真實性，於是情況就變成一件贗品被當作範本以鑒定其他的贗品<sup>[9]</sup>。

當生活在 20 世紀 20—30 年代的收藏家們去世後，其藏品都留贈給了西方博物館，問題也就隨之惡化。不幸的是，那時和現在的西方博物館的館長們對唐代金銀器所知甚少，所以這些捐贈都被視為真品。在西方，唐代金銀器一直都是專門學問，而在俞博（Bo Gyllensvard）之後就再也沒有對已知的器物有切實瞭解的學者<sup>[10]</sup>。誠然，對西方學者而言，要發展出對唐代金銀器的特殊眼光是不容易的。這要求他們不僅要訪問陝西省的主要博物館，還要觀察其他各省的博物館、考古所和文物主管部門的藏品，此外，還要閱讀 45 年來的考古報告和其他中文研究。過去 30 年間西方所依據的唐代金銀器知識，不過是幾十年間陳舊的中文發掘報告的摘要而已<sup>[11]</sup>。在過去的 20 年中，很多最著名的發掘品曾在西方展出，可是西方缺乏原創性的研究，這從展覽目錄便一望可知。西方的器物陳列及其相應的展覽目錄，都顯示缺乏對中國相關工作的瞭解<sup>[12]</sup>。從而，在西方的博物館裏，存在着大量未經專業鑒定就被當作真品的藏品。

在某些方面，第一個偽造唐代金銀器的大時代（20 世紀 20—30 年代），是比第二個（當代）更充滿陷阱和欺騙性的，西方博物館裏的很多贗品都因長期陳列和展覽而獲得了假定的權威身分。西方博物館的館長們很不情願對這些歷史悠久的藏品產生懷疑，而收藏家們當然更不願意對他們自己購買或捐獻的藏品發生疑問。糟糕的是，當代中國學者中僅有數位對唐代金銀器研究精深而別具慧眼，韓偉就是其中之一。而且，中國學者很少有機會訪問西方博物館，對器物作個別的觀察。大多數情況下，判定博物館藏品的真實性，需要仔細觀察，僅僅依靠照片是不夠的。由於西方博物館裏的藏品具有假定的權威資歷，以及缺乏訓練有素的中國學者的仔細觀察，遂使西方博物館早期的贗品被當作真品收藏着。

將來問題會更糟。當今這個偽造唐代金銀器的第二個大時代的收藏家們去世時，他們也會把自己的收藏留給博物館。一個疑問是，如同 Pierre Uldry 的藏品一樣混合着許多贗品的現代收藏，在收藏家去世後分散流傳，那麼會發生甚

麼呢？可能會匯入到西方的博物館中。於是就開始了惡性循環：贗品被購買或捐贈進博物館，被視為真品，從而導致更多的贗品。

### 三、弗利爾/賽克勒的高足杯

關於以上討論的一個精彩例證，就是弗利爾/賽克勒編號 F1981.9 的高足杯（圖版 1）。按照博物館登記入冊的編號所顯示的，此杯於 1981 年入藏弗利爾/賽克勒，可是在那之前，此杯在西方陳列、展覽並被西方學者研究已有長達數十年的歷史<sup>[13]</sup>。就筆者所知，它作為 Frederick M. Mayer 那雜有許多贗品的收藏的一部分，首次公開出現於 1951 年；1974 年作為著名的收購的一部分，為 Christie, Manson & Woods 購入<sup>[14]</sup>。這個杯子出現在前述三種綜論性的著作中，未被懷疑<sup>[15]</sup>。

對於一件發掘品來說，第一個問題可以是：“這是甚麼？”對於非發掘品來說，最好是問：“它希望被當成甚麼？”這件高足杯是希望被當成一件典型的有着狩獵紋和花草紋裝飾主題的初唐或盛唐銀杯<sup>[16]</sup>。然而，這個杯子幾乎所有的方面都是錯誤的——紋飾、形制和工藝都證實它是一件贗品。

例如這個馬（圖版 2），並不是唐代的馬。馬在唐代是一種常見的圖示，總是呈現出某種特定的形態，不論媒質是甚麼，不論是刻鑿在銀器上，畫在墓葬的牆壁上，還是雕刻在石頭上，或製作成陶瓷。圖版 3 是著名的正倉院藏銀器上的馬<sup>[17]</sup>，二者相較，區別顯然。弗利爾騎手的衣飾也相當怪異，這種薄弱而鬆軟的服飾圖案廣泛出現在 20 世紀 20—30 年代的許多贗品上。

高足杯的形制也是錯誤的。張口喇叭形及奇怪的花瓣，都不是唐代形制。杯足與幹柄也不對——看看幹柄中部的環緣，比較一下典型的初唐或盛唐的杯足（圖版 4）。典型的初唐和盛唐明快的連接方式也看不到（圖版 5）<sup>[18]</sup>。

工藝也不是唐代的。首先，過於草率馬虎。魚子紋地看上去相當隨意，不是那種常見於唐代金屬器物上整潔精緻的行列佈局，而且魚子紋大小和形狀都不同。這裏有一個因粗糙工藝而使魚子錯誤置放的例子（圖版 6）。當然，出土器物上也偶有魚子紋錯置的情況，但十分罕見。其次，環繞此杯的六曲，同樣的裝飾圖案共重複了三次，每次重複完全一樣，——不是近似，而是完全一

樣。初唐和盛唐工藝的一大特徵，就是重複使用的圖案主題會有精細的變化。真正的唐代器物上的裝飾圖案，會作為唐代工匠創造精神的成果而栩栩如生。而這個高足杯上的圖案是死氣沉沉的，——這是三次複製同一圖案的結果。

#### 四、弗利爾/賽克勒帶把杯

編號 F1930.51 的弗利爾/賽克勒帶把杯於 1930 年從山中商會購入，是非常有趣的一件器物（圖版 7）。這件雙面捶揲的銀杯，卻帶着一個鑄造的銀把。杯身部分極佳，工藝華美，紋飾主題顯示該杯為盛唐之物。比如，杯身中部華美的葡萄紋，其極富創造力的卷曲的葡萄藤，在纏繞杯身時上下攀援各兩次（圖版 8 顯示了細部）。

然而，很多問題來自缺乏同樣工藝質量的杯把。發掘出土的這類銀杯共有兩種變體。第一種是沒有把的，例如西安附近南里王村韋洵墓出土的銀杯（圖版 9）<sup>[19]</sup>；第二種是帶有環形把的，通常情況下環形把鉚接在杯的外壁。環形把有兩種形式，一種把的頂部有個平板，另一種沒有。發掘出土的金銀器中有很多這類帶環形把的杯子，包括何家村和沙坡村出土的著名例證<sup>[20]</sup>。這些環形把的形制顯然源自中亞的金屬器物，比如碗，並且杯子的其他形式中也出現這類環形把<sup>[21]</sup>。可是，發掘出土的金銀器中沒有見到弗利爾/賽克勒銀杯這種形式的銀把。這本身並不說明甚麼，但還存在着其他問題。首先，把的焊接相當粗率，與杯身的工藝不一致。其次，杯身內壁的垂直接縫清晰可見，出土的杯子中是看不到這種情況的。這顯示把的焊接是在杯身完成以後進行的，說明把是後加的（圖版 10）。更有甚者，把的銅含量只是杯身的一半。據弗利爾/賽克勒所做的 X 射綫熒光（X-Ray Fluorescence）測試，杯身含銅量是 6.58%，把的含銅量是 3.37%。當然，僅憑這個是得不出甚麼結論的（許多古代銀器都是由不同的合金製成的），但頗有參考價值<sup>[22]</sup>。最後，這個把是鑄造而不是捶揲的銀具。將鑄造和捶揲的銀具合為一器，這種做法是不尋常的。

說明這個把是現代附加物的證據，來自對把形的分析。把形具有幾個明確的特徵：把的內側是以一對對稱的圓球為終端的反向彎曲的 C 形，外側附有兩個下垂的葉片，一個從頂部開始，一個從側邊開始（圖版 11）。與環形把不



同，這樣的形制在中亞金屬器物上是看不到的，因而它不是中國中古時代的舶來品。唐代藝術中也找不到這一形制，即使在模倣金銀器形制的陶瓷上也找不到。這是很重要的，幾乎所有的唐代金屬器形，都會最終出現在陶瓷上。成為對比的是，中亞的環形把可以在中國陶瓷上找到很多例證。而弗利爾/賽克勒帶把杯的把形，甚至在唐代以後的中國藝術品中也看不到<sup>[23]</sup>。

這一點相當重要——形式具有超越實用功能和審美需求的力量。物質文化中的這一形式的力量，可以說明為甚麼各種形式能夠長久存在，並被用在不同媒質上。這在唐代前半期是特別真實的，對奢侈品的政治利用，意味着非常有限的一些形式被反復使用在不同媒質上。

形式風格的分析，也指向同一方向。把上葉片有一種不雅的粗率，無法在唐代藝術風格中找到同類。

這種把是西歐的。具有前述特徵的把，出現在西方德國巴洛克（Baroque）和洛可可（Rococo）時期的金屬器物上，由此先後傳到荷蘭、英國和美國。圖版 12 是一個船形調味汁壺（sauce boat），1760 年左右在美國波士頓製造，它具有弗利爾/賽克勒帶把杯的把所具有的差不多主要的特徵<sup>[24]</sup>，所不同的僅僅是第二個葉片落到了底部。這種把形在新古典（Neo-classical）時期繼續保持活力，被簡化並且被用在瓷器上。美國總統喬治·華盛頓（George Washington）1790 年從法國工廠購買了一套瓷器，瓷杯的杯把是對稱的 C 形，有雙球，還有外緣上的退化了的雙葉（圖版 13）<sup>[25]</sup>。當然，弗利爾/賽克勒的杯把更大、更鬆弛。這是因為 19 世紀晚期的西方，在金屬器和瓷器上，曾有過“洛可可復興”（Rococo Revival）。洛可可復興的風格是在基本形式上更加大、流綫和鬆垂。這就導致出現了弗利爾/賽克勒銀杯那種特定的鬆垂的把形。

一個有趣的問題是，為甚麼偽造者會認為這個把可以屬於中國唐代的杯子呢？答案存在於巴洛克時代的歐洲，與西歐進口明代瓷器相關。十六七世紀進口到西歐的中國瓷器，往往置放在過分修飾的金銀裝飾框裏。器物便成為中國產瓷器與西歐產裝飾外框的混合物。這些裝飾外框具有我們在弗利爾/賽克勒杯把上看到的那些特徵，只是修飾更甚。圖版 14 這個例子，是來自紐約大都會博物館（Metropolitan Museum of Art）的明代瓷碗，放置在 16 世紀晚期或 17 世紀早期德國生產的鍍金的銀裝飾框裏<sup>[26]</sup>。注意這個裝飾框的把是 C 形的，



把上還有小花枝。由於這一通常的現象，西方人的眼睛變得習慣於把這類的把看作是“中國的”。甚至歐洲製造的模倣中國裝飾風格（Chinoiserie）的瓷器，也帶有同樣的C形把<sup>[27]</sup>。因此，偽造唐代金銀器的作偽者，就加上了一個被認為與中國器物有關係的西方杯把，以迎合時代口味。

不過，這還沒有回答有關動機的問題。爲甚麼一個西方作偽者要在一件唐代真品銀杯上加上一個把？這個問題不難回答——這一形制的無把的杯，對於西方的眼睛來說，有點奇怪。西方傳統中無把杯是相當罕見的，除非它是非常高並且有個大口或長高腳形式。沒有把，就不足以特別取悅西方收藏家。新的把有可能是取代了原有的中亞風格的環形把，也許這種環形把不能夠迎合20世紀20和30年代的西方收藏家們。當然，沒有證據證明此杯原來是有環形把的。

有很多類似的事例，中國藝術品在賣給西方收藏家之前，就這樣被“改進”了，特別是在20—30年代。各種中國藝術品的收藏家們的一個風尚，就是追求藏品的完整。有關此一行爲的一個可笑的例證，就是這個時期西方收藏的中國佛教造像。最初，只是簡單地從石窟寺的石壁上把佛頭砍下來——佛頭更易於運輸。佛頭的市場飽和之後，同一伙小偷又回到石窟寺去挖取佛身。中間商很快發現不完整的文物遠不如完整的有利可圖，於是他們把他們所有的佛頭安裝在他們所有的佛身上<sup>[28]</sup>。如果佛頭不夠，就製造出來再安裝上去。西方許多博物館里的佛像，其佛頭與佛身是不匹配的。

唐代金銀器裏也有幾個真假混合的例證。一個例子來自卡爾·凱波（Carl Kempe）的收藏，這批藏品現在在瑞典的Ulricehamn的the Konst- o. Östasiatiska博物館（圖版15）。卡爾·凱波的中國金銀器收藏是1934—1935年得自中國，質量驚人地好<sup>[29]</sup>。儘管絕大多數是真品，但也有少數如本文所討論的那樣是贗品。Östasiatiska博物館102號碗是真正古代的，底部卻是現代的，顯然是製作來取代原來已經腐蝕的底座<sup>[30]</sup>。新的底座中部有個抱狗的人像，和弗利爾/賽克勒高足杯上那個騎馬人同樣的怪異（請看圖版2）。

西雅圖藝術博物館（Seattle Art Museum）有一件相似的焊接到真正唐杯上的把（編號Seattle 42.5），筆者近期對它做過考察（圖版16）。這個把與弗利爾/賽克勒那個把幾乎一模一樣，儘管杯身全然不同。杯內壁的接縫也與弗利爾/

賽克勒杯一致<sup>[31]</sup>。西雅圖杯的質量很高，是典型的盛唐之物，把卻是用鋸齒形鑿子粗率地製作而成的。不幸的是，西雅圖藝術博物館沒有任何有關此杯購買於何時何地的記錄，它作為尤金·富勒（Eugene Fuller）收藏的一部分，於1942年進入博物館，而尤金·富勒的藏品，主要是在20世紀30年代收集的。這正是1920—1930年代作偽者的典型做法，當然與當代的情形一樣，如果某種作偽方法行得通了，他們就會一再地重複，直到市場飽和。<sup>[32]</sup>這也是那個時期贗品如此之多的理由：一旦某件贗品被收藏家或博物館接受了，這件贗品就能夠用來替後來同樣的贗品買賣作擔保。

### 五、弗利爾/賽克勒薩珊式八曲長杯

多曲長杯起源於中亞，唐代宮廷採用薩珊形長杯，已為學界所熟知<sup>[33]</sup>。這裏我們要考察的不是這類長杯的一般問題，而是某一特定情況，代表性的器物就是如圖版17所示，即弗利爾/賽克勒的編號30.41的藏品。

這個特定的長杯有以下特徵：有一系列縱向分佈的三瓣一套的U形瓣，這種嵌套起來的三個曲瓣在杯緣相互銜接的地方又形成更大的曲瓣，共有八瓣。這一形式是真正唐代的——有許多發掘出土的金銀器例證，而且陶瓷、石頭甚至水晶也有很多複製這一形式的例證<sup>[34]</sup>。長杯內壁而不是外壁，以錘衝凸紋裝飾着唐代式樣的魚子紋地。每邊中間一瓣的內壁有紋飾。緊挨着中間那一瓣的各瓣，有花草紋飾或圖案，杯底內壁有增加的紋飾和魚子紋。仰瓣蓮形底座焊接在杯子上。這種蓮葉形底座與法門寺等地出土的器物相近似。

1921—1930年間，山中商會公司賣給西方博物館四件具有相同特徵的長杯：1921年，大都會博物館，編號21.46；1926年，大英博物館，編號1926-3.19.4；1929年出售，1930年到達弗利爾/賽克勒，編號30.41；1930年，芝加哥藝術館，編號1930.48。這四件長杯都有前述特徵<sup>[35]</sup>，單憑這一點，就足以令人起疑了。

對弗利爾/賽克勒這件長杯的仔細觀察，顯示了許多問題。曲瓣內壁的魚子紋是非常奇怪的——太疏鬆了，而且做得很不好（圖版18）。這可不是唐代作品。鳥也不對，比方說，只有兩根簡單的綫條畫腿，腳也只有一點小小的痕

迹。主瓣內壁上的魚子紋也很怪異，工藝粗糙，與旁邊曲瓣上的大不相同（請看圖版 19）。主瓣內壁上的圖案很明顯是希望讓人聯想起典型的唐代風景技法，其中的石頭是從當時纔知道的敦煌壁畫上複製來的。杯座也是錯的。鑄造而成的沉重的花瓣，與那些發掘出土的唐代金銀器非常不同（請看圖版 17）。

對弗利爾/賽克勒這件薩珊式長杯的理論研究，其可靠性得到了大英博物館裏所謂“北黃山窖藏”的支援。而這個 15 件一套的所謂窖藏，本是大英博物館在 1926 年所承受的山中商會的一場騙局，當時，所有這 15 件金銀器，被當作是同時從西安附近某個不明唐墓裏一起出土的。筆者近來有機會對 15 件器物中的 14 件作了仔細觀察<sup>[36]</sup>。這個所謂的窖藏，其實是唐代真品、遼代器物 and 現代贗品的混合物。比如，編號 1926.3-19.15 圓盒的蓋子（圖版 20），不可能是唐代的。編號 1926.3-19.1 和 1926.3-19.2 的兩個大花瓶，就更糟了（圖版 21 是 1926.3-19.1 號瓶的照片）<sup>[37]</sup>。

儘管這批東西明顯是在現代拼湊起來的，學術界還是給予它們以極大的信任，因為據說這批窖藏是有明確紀年的<sup>[38]</sup>。1926.3-19.11 號花瓶的底座上有相當於 877 年的紀年銘文（圖版 22）<sup>[39]</sup>。即使這個銘文是真的，它也不能為這個所謂窖藏裏的其他器物說明任何問題。每件器物要依照器物本身的情況進行具體評估。此外，寫有銘文的杯座是附加於杯身的（圖版 22 顯示，杯身是放置在杯座的頂端的）。可能這件長杯真是晚唐之物，而銘文也是真的。壓凹痕所構成的曲瓣，的確也出現在其他晚唐的作品中，如丁卯橋和背陰村出土的幾件。可是，杯座的簡單和微微向外張開，整件器物的笨重，以及粗糙的設計，可能指示着這件長杯與後來的銀器有更多的共同點。比如，這種工藝見於 1993 年四川彭州出土的宋代素面銀器上<sup>[40]</sup>。當然，北黃山收藏裏也有真正的唐代器物。例如，編號為 1926.3-19.3 的素銀罐，與丁卯橋出土的素銀罐相當近似。

承大英博物館允可，筆者核查了 1926 年的入藏文件（acquisition documents），特別是 1926 年 1 月 6 日的“購買方案”（*Resolution of Purchase*）和 1926 年 1 月 1 日的“使用儲備金申請”（*Request for Use of Reserve Fund*）。文件清楚地顯示，這些器物被認為屬於同一窖藏，纔是這筆買賣的關鍵因素。文件還暗示，這套器物 3200 英鎊的價格，被認為是非常高的。《大英博物館季刊》（*The*

*British Museum Quarterly*) 上的報告提到“不少慷慨的捐助者的幫助”是不可避免的，此外還得動用儲備金<sup>[41]</sup>。山中商會把不同時期的、有真有假的東西混雜在一起，就是爲了作爲一整套藏品出售，從而提高價格。

圖版 23 是大英博物館編號 1926.3-19.4 的薩珊式長杯。形制與弗利爾/賽克勒八曲長杯一樣，卻有着它自己的問題。在較長的兩頭，各有一個葉形鑲板，裏面是風俗圖畫和一個牌板。這個葉形鑲板與丁卯橋出土的那件著名的銀花瓶上的很相像（圖版 24）<sup>[42]</sup>。植物和魚子紋背景，也和丁卯橋花瓶相似。石頭的形式也是正確的，這種形式的石頭曾經出現在法門寺出土的茶壇子的鑲板內<sup>[43]</sup>。然而，大英博物館長杯的葉形鑲板內的人物，卻是非常奇怪的。這樣的人物畫，從沒有出現在唐代——不管是銀器，還是石雕、陶瓷和壁畫上（圖版 25）。

進一步講，薩珊式長杯上的空白牌板是有疑問的。出土的晚唐銀器上有一些帶牌板的例子，丁卯橋銀籌筒上有著名的銘刻在牌板裏的“論語玉燭”<sup>[44]</sup>。1958 年背陰村出土的三足壺也在它的三面圖畫上各刻有一個牌板，其中一個提到了《論語》<sup>[45]</sup>。然而，1926 年時，爲人熟知的唐代牌板的例子在敦煌。敦煌一些唐代壁畫上配有牌板，多數是有意空白着，等待寫下供養人的名字，有些則是由於氧化作用，使牌板上的色彩已不可見<sup>[46]</sup>。很有可能，作僞者據此而誤以爲空白的牌板就是唐代風格。一件唐代銀器的牌板，在任何情況下都沒有保持空白的理由。大英博物館另一件所謂的北黃山窖藏器物，也有一個空白牌板。這是一件著名的菱形盤，圖案有坐着的釣者、河流和騎馬人<sup>[47]</sup>。這種形式就薩珊式長杯而言，也沒有甚麼毛病——有許多出土品爲證，陶瓷上也有做製<sup>[48]</sup>。可是，圖案細部及工藝都不對頭。衆多問題之中，只需要舉出兩個：馬的形式太奇怪，水波的形式也不見於唐代藝術<sup>[49]</sup>。

這個薩珊式長杯的工藝也是有問題的。問題包括粗劣而明顯的鑿痕，以及笨拙的魚子紋，這些魚子紋常常疊壓在其他圖案上，或者相互之間自己疊壓（圖版 26）。在這個例子中，人物疊壓在魚子紋上，而魚子紋又疊壓在花卉上。由此可知，花卉是最先雕刻的，然後是魚子紋，最後是人物。這非常奇怪。以上的考察使筆者得出這樣的結論：大英博物館所藏薩珊式長杯是一件贗品。

雖然未曾反映在入藏文件中，但山中商會在向大英博物館推銷這件薩珊式

多曲長杯時，一定利用了大都會博物館的同樣藏品來幫助促銷（圖版 27）。到 1926 年，大都會的長杯已經入藏五年了<sup>[50]</sup>。當你打算推銷一件器物時，在某個主要博物館收藏有同樣的東西，這當然是非常重要的。可是，大都會這一件也是有很多問題的，有些問題與前面我們討論過的一樣。長杯底部內壁的魚子紋，比側邊曲瓣上的魚子紋大很多，筆者從未在任何出土唐代銀器上見過這麼大的魚子紋。魚子紋的質量和雕刻工藝，與大英博物館那一件同樣糟糕。側邊曲瓣上的鳥與弗利爾/賽克勒那一件同樣不正常，同樣只用兩條綫表示鳥腿，而且沒有腳。兩頭沒有葉形鑲框，可是紋飾卻比大英博物館那件長杯更加奇異。一頭是奇怪的蛇、行人、石頭、草和一塊牌板，另一頭是鳥、石頭、草、另一塊牌板和撫琴的人。

以上討論指出了贗品的特徵之一——它們都反映了當時（贗品被製作的時代）對中國藝術的理解。到 1920 年，通過陶瓷器物和正倉院的收藏，人們對唐代藝術形式已頗有所知。物質文化中藝術形式的長久能量，意味着早期贗品有時可能會有正確的形式。但是，當時對唐代紋飾系統的細節，還所知有限。正倉院藏品不能提供給人研究細節，而陶瓷上又不可能有精細如金屬器物上那樣鑿刻的和錘衝的凸紋。那個時候，還沒有出土的唐墓壁畫，也沒有發掘出土的唐墓石雕、唐代金銀器和唐鏡。甚至直到 20 世紀 30 年代，非發掘的唐代銀器纔開始進入西方學術標準的中國藝術領域。這樣作偽者不得不自己發明唐代裝飾主題的辭彙表。這份辭彙表的資料是少數早期已知的裝飾主題，如敦煌石窟壁畫上的，以及那些西方博物館得自敦煌的器物上的裝飾主題（就像那些石頭、花草和空白的牌板），還有就是很晚以後的中國藝術中的裝飾主題。這種發明出來的辭彙表，在人物形象上特別明顯，如同我們在弗利爾/賽克勒和大都會長杯、弗利爾/賽克勒高足杯、卡爾·凱波收藏的偽造了杯底的杯上所見到的，這些東西到今天就顯得十分怪異。當然，唐代圖案的某些方面是為人熟知的。例如，魚子紋被認識到是唐代金屬器物上標誌性的紋飾，所以它就總是出現在早期贗品上。

關於 1920—1930 年間山中商會賣給西方博物館和收藏家的薩珊式多曲長杯，我們最後要討論的一件，是芝加哥藝術館在 1930 年 2 月買入的（圖版 28）。在我們所討論的一共四件長杯中，這一件最引人注目。它不僅有弗利爾/

賽克勒長杯那樣的鑄造的底座，而且它還有自己的底盤（圖版 29）。長杯內壁和底盤一樣，充滿了水波和奇異的水族（圖版 30）。幸運的是，相當數量的出土唐代器物，已經揭示了真正唐代圖像的水波和水族。出土金銀器帶有水波和水族裝飾圖案的，包括：何家村出土的一件杯的底部內壁（圖版 31）<sup>[51]</sup>，齊國夫人墓所出一件橢圓形長盤的內壁及一件杯子的底部內壁，丁卯橋所出一件盒子的蓋頂和一件五曲碗的底座（圖版 32）<sup>[52]</sup>，背陰村所出一件曲杯的底座，以及浙江省臨安縣水邱氏墓所出一件容器的蓋頂。芝加哥長杯上由規則的虹綫所組成的水波紋，和頂部寬厚的鑲邊，與以上各器都不匹配。這種水波紋是作偽者借自後來的中國及亞洲藝術的例證。這種水波紋的形式，出現在清代的圖像辭彙表裏，表現在清朝的瓷器和朝服上<sup>[53]</sup>。同樣的水波也出現在晚期日本的屏風畫上<sup>[54]</sup>。芝加哥長杯的水族也同樣怪誕，絕不是唐代的。

注意看山中商會這四件作品的時間順序，筆者被它們在“精美”方面的日益增長所震撼。大都會長杯較為樸素，大英博物館長杯紋飾較為複雜並且從屬於一個“窖藏”，弗利爾/賽克勒長杯就有了完整的鑲金和厚重的杯足，而芝加哥這一件還有了自己的盤子。這一事實頗有意味——在唐代金銀器作偽的第一個大時代裏，西方博物館之間也存在着激烈的競爭。要把某件東西賣給一家博物館，就得說它比另一家博物館裏相近似的某件東西好得多。筆者不知道 1930 年以後山中商會是否還出售過薩珊式多曲長杯。芝加哥藝術博物館所收的這一件，就是此類作偽的終極頂點了。

一個尚未回答的問題是：“這些長杯形制的範本是甚麼？”最近，在美國代頓藝術博物館（the Dayton Art Institute）的展覽裏，筆者見到一件神秘的器物，現收藏於陝西歷史博物館（圖版 33）<sup>[55]</sup>。這件薩珊式長杯並非發掘品，而是 1955 年由西安市文管會轉交給陝西省歷史博物館的。關於西安市文管會如何獲得此杯，沒有任何記錄材料。很可能來自 20 世紀 50 年代初期查抄沒收的私人收藏。此杯有着以上討論過的多曲長杯的同樣形制，有痕迹顯示它原來還有一個底座。此杯的幾何紋圖案同樣見於芝加哥、大都會（參看圖版 27）和弗利爾/賽克勒長杯（參看圖版 18）內壁鑲邊的上部。這種圖案在唐代是很罕見的，不過在丁卯橋花瓶瓶嘴上分層的幾何紋綫條，在一些墓內石刻上也可以看到（參看圖版 24）。與前面討論過的四件長杯不同，代頓展覽上的長杯沒有

明顯的毛病。該杯內壁上的兩個摩羯圖像與許多發掘品上的摩羯也很相像，例證之一是圖版 32 所示丁卯橋長杯上的摩羯圖案細部。陝西省歷史博物館這一件長杯中間的圖案也是可以信任的唐代圖案。西安市文管會收藏的一件唐碗上，也有水族圖案和一個相似的圓牌<sup>[56]</sup>。曲瓣上的洞同樣說明此器必非 20 世紀 20—30 年代所偽造，因為這個時期的偽造品全是完整的。有趣的是，這件長杯區別於前述四杯的地方，還在於它沒有魚子紋，如同多數出土的唐代金銀器。已經不可能知道它是何時被發現的，可是如果它曾經作為偽造者的範本，那麼對於作偽者來說，增加上魚子紋就是很自然的想法了<sup>[57]</sup>。

以上的分析，對於在 20 世紀 20—30 年代賣出這些作品的山中商會各分支公司，看起來似乎太苛刻了。然而，迄今所討論的，還只是山中商會較好的贗品。其粗劣者，從來就沒有被出版。這裏有一個例子，是山中商會賣給芝加哥藝術館的一件杯子，編號 1928.251，從未被陳列過（圖版 34）。注意杯緣附近的幾何紋，以及顯然不是唐代風格的人物圖案。有一點很清楚，從山中商會購買的任何一件金銀器，在接受其為真品之前，都會進行細緻的審查。最近，關於 20 世紀 20—30 年代山中商會賣出的贗品佛像和造像碑的研究，也得出了相似的結論<sup>[58]</sup>。

贗品的鮮明特徵之一，就是它們迎合它們被製造和銷售的那個時代的藝術趣味。洛可可復興時期的杯把，被安裝到弗利爾/賽克勒銀杯上，就是一個例子。另一個例子清楚地來自大英博物館的入藏文件（acquisition documents）。當大英博物館得到所謂的“北黃山窖藏”的時候，R. L. Hobson 是該館陶瓷與民族志分館（the Department of Ceramics and Ethnography）的館長（keeper），正是他說服了大英博物館購買這批東西。在“使用儲備金申請”（*Request for Use of Reserve Fund*）裏，他寫道：“很奇怪的是，這批器物（特別是那個橢圓形杯子）感覺上有一種歐洲味，可又絕對不是 18 世紀法國和英國的銀器作品。（These objects [notably the oblong bowl] are strangely European in feeling and would not be out of place among French or English silver work of the eighteenth century.）”<sup>[59]</sup>完全正確。

## 六、弗利爾/賽克勒蚌盒

某些情況下，判定一件器物是否可靠則要困難得多。這方面有個很好的例



子，就是弗利爾/賽克勒編號 F1930.50 的蚌盒（圖版 35）。這件蚌盒是用一個鉸鏈把兩片鑄銀連接起來的很重的器物。上乘的工藝質量，完美的魚子紋。還從沒有一件出土蚌盒的工藝能與這一件相提並論。這件東西獨一無二。這本身其實不要緊——比方說，正倉院所藏大型鑄銀碗也有上乘工藝，也是獨一無二的（請看圖版 3）。丁卯橋、法門寺、繁峙和其他地方出土的金銀器中，有許多精美而且惟一的器物。

然而，韓偉就這件蚌盒的真偽提出了幾個問題<sup>[60]</sup>。鉸鏈比一般發掘的蚌盒的鉸鏈微有不同。出土的鉸鏈通常只是圓的，不過也有如弗利爾/賽克勒蚌盒的鉸鏈那樣是三葉形的。真正的鉸鏈常常飾有魚子紋，是鉚接起來的，外兩片而內一片，這和弗利爾/賽克勒蚌盒的鉸鏈也很相像<sup>[61]</sup>。弗利爾/賽克勒蚌盒鉸鏈的體形較大，也許是因為這件蚌盒出於鑄造，因而比捶揲的蚌盒更重。韓偉還指出鳥的細部比起發掘品來更為簡單。這當然是對的。比如，與何家村器物上的各種鳳凰比起來，弗利爾/賽克勒蚌盒的鳥就缺少了一些內在於鳥身體的清晰與鮮明（圖版 36、37）<sup>[62]</sup>。相似的鳥尾羽毛在其他地方也可以看到，比如，在 716 年的一座唐墓墓門上的石刻<sup>[63]</sup>。翅膀向下指是不尋常的（幾乎所有唐代鳳凰的翅膀都是向上指），但也不是惟一的。然而，弗利爾/賽克勒蚌盒圖案有一種總體的自由和原創，沒有任何重複，處處閃耀光芒。這使筆者意識到，這纔是唐代工匠的最佳狀態。韓偉還指出蚌盒的兩邊不能精確地相互匹配<sup>[64]</sup>。在筆者看來，這可能是由於埋葬地下時受到擠壓的結果。對於作偽者來說，如果犯下這樣的錯誤，就太奇怪了。

總之，判定弗利爾/賽克勒蚌盒是否贗品，還有爭論的餘地。在筆者看來，這和本文前面討論的情況很不同，那些器物很明顯都是贗品。如果這件蚌盒是在今天纔第一次出現在市場上，也許筆者就會認定其為贗品。當代一些金銀器贗品有着驚人的高質量。可是在唐代金銀器作偽的第一個大時代裏，情況並不是這樣。20 世紀 20—30 年代明確的贗品中，還沒有一件具有弗利爾/賽克勒蚌盒這樣高的質量。另外一點，在圖版 35 蚌盒左上部鳥頭以上的地方，有明顯可見的修補痕迹。修補處的工藝比不上蚌盒的其他地方。如果這件蚌盒是贗品，那麼這處痕迹就是極為精巧的花招了。製造一個劣於器物其他部分的現代修補痕迹，以鞏固該器物的可靠性，這對於 20 世紀 20—30 年代的作偽者來



說，實在是過於聰明了。在那個時代，作偽者不需要採用如此微妙的辦法，就可以賣出他們的作品。

## 七、早期贗品的典型問題

相較於韓偉所列舉的當代贗品的一系列特徵，早期贗品還是有自己的特點，儘管相同的地方也非常多<sup>[65]</sup>。唐代金銀器作偽的第一個大時代的那些作品，常常在圖案（形態與紋飾）、工藝或技術等許多方面存在問題。形制和紋飾方面的典型問題包括：

### 1) 非唐代形式

早期作偽者有時使用我們今天認定不屬於唐代的形式。這方面一個很好的例子是本文開始時所討論的高足杯（圖版 1）。有時則是採納自後來中國歷史中的某些形式。對此，我們舉芝加哥藝術館所藏從未進入陳列的 1928.141 號碗為例（圖版 38）。此碗的形式，直到晚唐纔出現。形態也是借鑒自西方的，和弗利爾/賽克勒的杯把一樣（參看圖版 11）。這裏重要的一點，是形式自有權威。一種形式在某種文化語境里變成正統，它就獲得權威以表達正統，從而造成了形式的穩定。“存在的符號框架的變化，要比其功利需求的變化緩慢得多。”（The symbolic frame of existence changes much more slowly than its utilitarian requirements.）<sup>[66]</sup>在唐代，那些獲得正統地位的形式，不加改變地、普遍地出現在各種不同的媒質上——金屬器、陶瓷、石刻等。初唐和盛唐時期的形式非常有限，而且相當簡單。中唐有了形式的自由拓展，而晚唐則出現了各種形式的大爆炸。有的時候，尤其是晚唐那些獨一無二的藝術品，不止是形制本身，還有形制被建造起來的方式——綫、面與體的運動——是需要好好評估的。

和當代作偽者一樣，早期作偽者會持續複製那些他們成功售出的東西，如同我們前面討論過的薩珊式多曲長杯。一個當代的例子，是法門寺出土物在 80 年代晚期發表以後，西方就有了許多相似的金銀茶具。

### 2) 非唐代紋飾主題

同樣地，早期作偽者常常使用非唐代的紋飾主題。正如前面所討論的，整個紋飾主題詞彙表，還有紋飾風格，都是由作偽者發明的。而唐代紋飾主題詞

彙表其實是有限的，這些主題反復出現在唐代物質文化中。就像形式一樣，作偽者既使用非中國的紋飾主題，也使用較晚時候的中國紋飾主題。芝加哥 1930.48 號長杯的水波紋，就是使用作偽時代人們熟知的中國圖案的一個好例證，然而這種圖案在唐代是不存在的（請看圖版 30）。

### 3) 正確的紋飾主題形式，不正確的製作

即便形式與主題沒有問題，其製作則可能是粗率的，或乾脆就是錯誤的。本文討論的第一個例子中的唐代的馬，就是這樣一個問題（請看圖版 2、3）。更加微妙的例子，是弗利爾/賽克勒長杯中曲瓣上的鳥（請看圖版 18）和大都會博物館的長杯（請看圖版 27）。早期贗品也常常把形式搞錯，如同弗利爾/賽克勒高足杯的杯足（請看圖版 4、5）。

### 4) 紋飾主題與形制不匹配

唐代金銀器的形制與紋飾隨着年代的不同而有一系列明顯的變化。早期贗品常常是紋飾屬於一個時期，而形制屬於另一個時期，兩者不相匹配。比如，盛唐的紋飾主題，可能出現在中唐或晚唐的形制上，反之亦然。

以上是形制與紋飾方面的問題。而早期贗品在工藝或技術方面的典型問題，包括以下六條：

#### 1) 鑿子形狀或刀痕錯誤

唐代使用一種特殊的角刃鑿，會在器物上留下三角痕，這與現代使用的尖刃鑿是不同的<sup>[67]</sup>。此外，唐代雕刻通常是用單一的連續的筆畫。作偽者有時不具備同樣的技巧或耐心以這個方式來雕刻圖案，所以會在一個筆畫的中間舉起鑿子。因而就造成綫條上的鋸齒形，這在圖像放大後很容易看到。然而，對於鋸齒形圖案要小心對待。晚唐有些銀器上，鋸齒形圖案往往是其精妙設計的一部分<sup>[68]</sup>。

#### 2) 魚子紋錯誤

早期贗品會有一些魚子紋方面的錯誤。有時候魚子做得過大了，如弗利爾/賽克勒薩珊式長杯和大都會博物館長杯的底座。這個問題也出現在一些當代贗品上。贗品上的魚子紋通常製作粗率，要麼出現在圖案的前景，要麼分佈雜亂，如弗利爾/賽克勒 F1981.9 號高足杯（請看圖版 6）。有時贗品上的魚子紋沒有真正的綫條圖案的設計。某些情況下，魚子紋看起來很隨意，好像只是為

了填充空白。

3) 錯誤的鑲金技術

一些早期贗品使用金葉，而不是唐代的汞齊鑲金技術。一個例子是佛利爾/賽克勒 F1930.39 號蟾蜍盒（圖版 39）。

4) 不正確的焊接或扣件

複製真品的時候，作偽者常常是依據發表的照片。這些照片極少展示焊接或扣件的細部，所以這也成為作偽者犯下錯誤的區域。

5) 不尋常的材料

早期贗品有很多是鑲金的青銅器。雖說唐代的鑲金青銅器皿並非沒有，但相當少見。20 世紀 20—30 年代，作偽者常常用這種低廉的材料製造贗品。典型的例證是 1994 年的一件拍賣品，這件粗劣的贗品出自賽克勒（Sackler）的私人收藏（圖版 40）<sup>[69]</sup>。這個杯子並沒有要偽裝成唐代的，但有相當多的鑲金青銅器被看作唐代作品<sup>[70]</sup>。

6) 工藝質量總體低劣

與當代贗品不同，較早的贗品在質量上差異不大。有些當代贗品有着令人吃驚的工藝水準。而 20 世紀 20 和 30 年代製造的東西就不是這樣了。從商業角度看，這是合乎邏輯的，在那個時代，沒有必要浪費財力去製作高質量的贗品。

## 八、佛利爾/賽克勒十四蓮瓣碗

當然，佛利爾/賽克勒的唐代金銀器藏品中，既有有問題的，也有很偉大的。編號 F1931.8 的十四蓮瓣鑲金銀碗，就是初唐形制與工藝的傑出樣板（圖版 41）。已知相近的出土器物，如著名的何家村金碗（圖版 42）。在這類碗的蓮瓣之上，有花卉和鳥獸。作為高質量工藝的樣板，特別是初唐和盛唐時期的，請注意為表示不同的鳥羽和獸毛而採用的不同的技術——每一隻鳥、每一頭獸都是獨一無二的（請看圖版 43、44、45）。同樣地，底層的葡萄藤也並不完全對稱，當葡萄藤繞碗移動時，給人的感覺是一種有微妙變化的假定的對稱。碗底有四花的葡萄藤，有相同的特徵——假定的對稱與秩序，掩藏着自由創造的個性（圖版 46）。這是最好的唐代工匠特有的品格。

十四蓮瓣碗形制的構造設計，也很有趣。正如經常被注意到的，中國人吸收的這種曲瓣長杯的基本形制，其原型是中亞的，而起源甚至在更早的西亞和希臘<sup>[71]</sup>。這件碗整體形式的不同元素在垂直方向有韻律地連接的方式，是初唐所特有的。這與藝術形式全面中國化以後的何家村的碗比起來，是不同的（請看圖版 41、42）。

弗利爾/賽克勒蓮瓣碗對於不作個別細緻觀察就評估唐代金銀器的做法，是另一個警示。僅僅依據照片，或未對具體器物作細緻觀察，即便是最好的學者，也會犯錯誤。有一篇文章把這件碗描述為十三蓮瓣，而不是十四蓮瓣<sup>[72]</sup>。這一差異是非常要緊的。初唐和盛唐形制的一個鮮明特徵，就是橫向的兩邊的對稱（bi-lateral symmetry）。關於左右與上下總有一種強烈的辨識。直到中唐以後，杯、碗和盤纔會出現奇數的曲瓣<sup>[73]</sup>。真正徑向的對稱（radial symmetry）表明那是一個形式自由的時期，儘管初唐和盛唐有關三個部分的紋飾主題的例證並不多。

最後，應當注意到，弗利爾/賽克勒蓮瓣碗也是從山中商會購入的。真品與贗品被同一個人，以同樣的方式，賣給同樣的機構，這個事實使本文反復提倡的應當具體地、個別地評估每一件器物，變得更加重要了。

## 九、結 論

本文主題討論的背景之一，是過去 50 年間中國與西方在學術和藝術史領域的推進。不幸的是，我們所生活於其中的中國考古的黃金時代，恰好又是西方藝術史教學與實踐的基本方法發生重大變化的時期。以視覺為本的方法論（visual based methodologies），本是西方藝術史的學術基石，在過去 30 年間已經被“新藝術史”（the new art history）所代替，這個“新藝術史”對於細緻觀察器物的興趣比較小，其主要興趣在於闡釋（interpretation）。當新出土的寶藏需要我們對早已存世的器物作持續的重新評估時，急需的以視覺為本的方法論，卻落後於時尚了。

同樣不幸的是，這個時期內的中國學界，專注於考古學而不是藝術史。即使是處理同一個器物，考古學家和藝術史家也各以不同的方法，分析不同的問

題。只是到最近，中國的藝術史纔開始嶄露頭角，並成為有着自己的方法論的獨立學科。即便如此，這些新的中國藝術史家們，似乎也在追逐那些西方時髦的理念和方法論，對傳統的藝術史方法很少感興趣。

在可以預見的未來，西方的情形不可能發生改變。打斷本文第二部分所述的“惡性循環”的，只能是中國學者。本文寫作的部分目的，就是強調對西方收藏的中國器物進行重估的必要，並且鼓勵中國學者承擔這種重估。儘管陸時化講了下面要引述的那些話，中國學者還是有必要更有力地發表意見，以教育西方的學者、博物館館長和收藏家們。

勿與門外人爭真偽，徒費唇舌。多一物，添一累；多一事，不如少一事。自亦不講為安，無奈覺得俗氣逼人。

陸時化《書畫說鈴》，1776年<sup>[74]</sup>

（附記：筆者希望感謝韓偉先生，在很多年裏他花費了很多時間幫助筆者研究唐代金銀器。當然，本文所有的觀點、思想和錯誤，都由筆者本人負責。筆者還想感謝以下博物館的工作人員，感謝他們從陳列中取出器物並允許筆者對器物作細致觀察：The Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, the Art Institute of Chicago, the British Museum, the Ulricehamn Konst-o. Östasiatiska Museum, and the Seattle Art Museum。筆者還想感謝北京大學的羅新先生翻譯這篇文章，不過譯本如有錯誤都由筆者本人負責。）

#### 注 釋

[1] 陸時化《書畫說鈴》書畫說一，載許增輯《娛園叢刊》第四冊，1886年。說鈴一詞，見揚雄《法言》：“好書而不要諸仲尼，書肆也；好說而不要諸仲尼，說鈴也。”李軌注曰：“鈴以諭小聲，猶小說不合大雅。”汪榮寶疏曰：“說鈴，謂聲小而衆，……大者為鐸，小者為鈴，說鈴與木鐸相對也。”參看汪榮寶《法言義疏》卷四，陳仲夫點校，北京：中華書局，1987年，74頁。

[2] 這三種著作是：韓偉《海內外唐代金銀器萃編》，西安：三秦出版社，1989年；齊東方《唐代金銀器研究》，北京：中國社會科學出版社，1999年；Bo Gyllensvard, T'ang Gold and Silver, in *The Museum of Far Eastern Antiquities*, *Bulletin* No. 29 (1957)。

[3] 韓偉《美國華盛頓弗利爾美術館收藏的唐代金銀器》，《考古與文物》1989年第3期。

〔4〕韓偉《唐代金銀器辨偽舉例》，《考古與文物》1997年第2期。

〔5〕韓偉《磨研書稿》，科學出版社，2001年，159—183頁。爲了便於比較，韓偉此文的第二部分包含了20和30年代一些藏品的資料。

〔6〕這批藏品見於 Helmut Brinker 與 François Louis 的 *Chinesisches Gold und Silber, Die Sammlung Pierre Uldry*, Zürich: Museum Rietberg Zürich, 1994. 韓偉在上述文章的第二部分分析了這批贗品中的12件，見《磨研書稿》，172—183頁。

〔7〕請參看 Horace H. F. Jayne, *The Chinese Collections of the University Museum, A Handbook of the Principal Objects*, Philadelphia: The University Museum, 1941, p. 40. 巴林窖藏一般認爲出自1930年由 O. Karlbeck 在內蒙古發掘的兩座墓葬。

〔8〕Bo Gyllensvard, T'ang Gold and Silver, in *The Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin No. 29* (1957).

〔9〕例如 Clarence W. Kelly, *Chinese Gold & Silver in American Collections*, Dayton, Ohio: The Dayton Art Institute, 1984.

〔10〕在 Bo Gyllensvard 之後，西方學者惟一有深度的研究，是 François Louis 在其博士論文基礎上的著作 *Die Goldschmiede der Tang-und Song-zeit*, Bern: Peter Lang AG, 1999.

〔11〕英國的羅森 (Jessica Rawson) 的論文 Tombs or Hoards: The Survival of Chinese Silver of the Tang and Song Periods, Seventh to Thirteenth Centuries A. D., 見 Michael Vickers 所編 *Pots and Pans, A Colloquium in Precious Metals and Ceramics*, pp. 31-56. 還可參看韓森 (Valerie Hansen) 的文章 The Hejia Village Hoard: A Snapshot of China's Silk Road Trade, 載 *Orientalism*, volume 34, No. 2 (February 2003), pp. 14-19.

〔12〕例如: Paul Singer, *Early Chinese Gold & Silver*, New York: China House Gallery, 1972; Clarence W. Kelly, *Chinese Gold & Silver in American Collections*, Dayton, Ohio: The Dayton Art Institute, 1984.

〔13〕例如: *Exhibition of Ancient Chinese Silver*, New York: China House, 1951; *Mostra d'Arte Cinese*, Venice: 1954, No. 270; *Arts of the T'ang Dynasty*, Los Angeles: Los Angeles County Museum, 1957, No. 343, p. 120.

〔14〕Christie, Manson & Woods, Ltd., *The Frederick M. Mayer Collection of Chinese Art, Illustrated Catalog*, London: 1974, p. 283.

〔15〕Bo Gyllensvard, T'ang Gold and Silver, in *The Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin No. 29* (1957)。圖 45e, 說明見 p. 85; 韓偉《海內外唐代金銀器萃編》，圖 39, 說明見 177 頁; 齊東方《唐代金銀器研究》，圖 1-46, 40 頁。

〔16〕對這一主題的評論，請看齊東方《唐代銀高足杯及其狩獵圖》，《藝術史研究》第一輯，

353—361 頁。

[17] 石田茂作、和田軍一編《正倉院》，東京，1954 年，圖 110。

[18] 韓偉主編《中華國寶——陝西珍貴文物集成》金銀器卷，西安：陝西人民教育出版社，1998 年，43 頁。

[19] 陝西省考古所編《陝西新出土文物選萃》，重慶出版社，1998 年，圖 107，108 頁。參看韓偉主編《中華國寶——陝西珍貴文物集成》金銀器卷，50—51 頁。

[20] 沙坡村出土銀杯有一個極好的圖版，見李健主編的 *The Glory of the Silk Road*, Dayton, Ohio: The Dayton Art Institute, 2003, p. 197, no. 106. 何家村的銀杯已經出版過很多次了，最近的見齊東方、申秦雁主編《花舞大唐春——何家村遺寶精萃》，北京：文物出版社，2003 年。另外一個新近發表的例子出自姚無陂墓，年代是 697 年，見西安市文物保護考古所《唐姚無陂墓發掘簡報》，《文物》2002 年第 12 期。

[21] 關於這類環形把金銀杯的討論，請參看齊東方《唐代金銀器研究》，346—351 頁。還可參看齊東方較早的論文《唐代粟特式金銀器研究》，《考古學報》1998 年第 2 期，153—169 頁。關於中亞原型的研究，請看俄國馬爾薩克（Marschak，即 Б. И. Маршак）的兩部著作：*Silberschätze Des Orients*, Leipzig: VEB E. A. Seeman Verlag, 1986, 圖 48-54; *Совушко Серебро*, Москва: 1971.

[22] 依據 2003 年 5 月 14 日弗利爾/賽克勒的保管與科學研究部（the Department of Conservation and Scientific Research）負責人 Paul Jett 的 e-mail。

[23] 在 17—19 世紀的中國出口陶瓷上出現這一形式，並不令人吃驚，因為這是針對當時西方收藏家的。

[24] Barbara McLean Ward and Gerald W. R. Ward, ed., *Silver in American Life*, Boston: David R. Godine, 1979, p. 160, fig. 168.

[25] Susan Gray Detweiler, *George Washington's Chinaware*, New York: Harry N. Abrams, Inc., 1982, p. 128, pl. 105.

[26] John Carswell, *Blue and White, Chinese Porcelain and Its Impact on the Western World*, Chicago: The University of Chicago, 1985, p. 114, no. 56.

[27] 例如，1814 年 Flight, Barr and Barr 製作的小碗，圖片見 John Sandon, *The Dictionary of Worcester Porcelain*, Volume I, 1751-1851, Suffolk, UK: 1993, p. 265.

[28] 比如，芝加哥藝術館（the Art Institute of Chicago）編號為 1922. 4351 的一具大理石菩薩像，是收藏家 Robert Allerton 捐贈的。經仔細考察後發現，這具菩薩像的頭與身體不相匹配。博物館缺乏這一雕像原始來歷的資料。這件文物發表於 Osvald Sirén, *Chinese Sculpture from the Fifth to the Fourth Century*, New York: Charles Scribner's Sons, 1925, Volume IV, pl. 570.

[29] 關於這批文物是如何從中國獲得的，沒有任何相關記錄。

[30] Leif Petzäll and Eric Engel, *Kinesiskt Guld och silver*, Ulricehamn Konst- o. Östasiatiska Museum, 1999, no. 102, pp. 142-143. 唐碗底部的腐蝕，在發掘品中是相當典型的。

[31] 然而，就焊接技術而言，這一件比弗利爾/賽克勒那一件做得好些。

[32] 韓偉提到第三件同樣的杯子，出自詹姆斯·蓋·索的收藏，不過這一件筆者尚未考察。參看韓偉《海內外唐代金銀器萃編》，圖 78，19 頁，說明文字見 185 頁。

[33] 齊東方在《唐代金銀器研究》裏討論過薩珊式金銀多曲長杯在中國的流傳和演變，見 50—53 頁、383—397 頁。對於中亞金屬器物及其對中國文化的一般性影響，請看齊東方《輸入·模倣·改造·創新——粟特器物與中國文化》，載榮新江、張志清主編《從撒馬爾干到長安——粟特人在中國的文化遺迹》，北京圖書館出版社，2004 年，27—33 頁。齊東方在《何家村遺寶與絲綢之路》一文裏也討論過這一問題，文載《花舞大唐春——何家村遺寶精萃》，41—43 頁。

[34] 例如，背陰村出土了一個沒有紋飾的這種形制的銀杯。有三張很好的照片，見李健主編 *The Glory of the Silk Road*, p. 204, no. 112. 玉石和石頭的做製品，請看盧兆蔭、古方《略論唐代做金銀器的玉石器皿》，《文物》2004 年第 2 期。

[35] 齊東方把這四件長杯，外加卡爾·凱波（Carl Kempe）收藏中的一件，作為一組，列為 B 型 II 式，用以說明薩珊式金銀多曲長杯在中國的演變。本文此處不討論卡爾·凱波編號 121 的長杯，是因為它只有四個曲瓣。見齊東方《唐代金銀器研究》，圖 3-94，390 頁。同樣形制而紋飾不同的薩珊長杯還有很多，下面將會提到。

[36] 第 15 件器物是一件普通銀器，在筆者拜訪大英博物館的那一天，無法找到。

[37] 這個照片是從 Bo Gyllensvard 的文章 *T'ang Gold and Silver* 裏轉拍的，見 *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bulletin No. 29, 1957, pl. 23d. 還可參看 R. L. Hobson, *A T'ang Silver Hoard*, *The British Museum Quarterly*, no. 1, 1926, p. 21, figs. VIII a and b.

[38] Jessica Rawson, *Silver Decoration on a Chinese Lacquered Box*, *Arts of Asia*, Volume 16 (May/June 1986), p. 97, fig. 36. 羅森這篇文章所附薩珊式長杯的照片，其題目就寫着“8—9 世紀”。

[39] R. L. Hobson, *A T'ang Silver Hoard*, *The British Museum Quarterly*, no. 1, 1926, p. 19.

[40] 成都市文物考古研究所、彭州市博物館《四川彭州宋代金銀器窖藏》，北京：文物出版社，2003 年。

[41] R. L. Hobson, *A T'ang Silver Hoard*, *The British Museum Quarterly*, no. 1, 1926, p. 18.

[42] 這個照片是從齊東方《唐代金銀器研究》上轉拍而來，見圖 48。

[43] 韓金科主編《法門寺》，陝西旅遊出版社，1994 年，118—119 頁。

[44] 帶有該牌板的高質量的照片，見 Han Wei（韓偉）and Christian Deydier, *Ancient Chinese Gold*, Paris: Les Editions d'Art et d'Histoire, 2001, pl. 576, p. 247.

[45] 韓偉條列了這三件銘刻，見《海內外唐代金銀器萃編》，233 頁。



[46] 敦煌石窟有唐代牌板的，有 45、103、85、158、159、217、329 及 323 等窟。

[47] 大英博物館編號 1926. 3-19. 10.

[48] 唐代菱形銀盤在丁卯橋（《文物》1982 年第 11 期）、繁峙（《文物季刊》1996 年第 1 期）出土過。還有一件被西安市文管會收藏。

[49] 儘管形制沒甚麼問題，羅森（Rawson）照片中的三件有兩件都是贗品。參看 Jessica Rawson, *Tombs or Hoards, The Survival of Chinese Silver of the Tang and Song Periods, Seventh to Thirteenth Centuries A. D.*, in Michael Vickers, ed., *Pots and Pans, A Colloquium in Precious Metals and Ceramics*, Oxford: 1986, fig. 8, p. 45.

[50] 這件長杯被宣稱為“唐代銀杯”，見 *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, no. 5 (May 1921), pp. 111-112. 這份啓事注意到該杯與正倉院藏品的相似。

[51] 齊東方、申秦雁主編《花舞大唐春》，115 頁。

[52] Han Wei and Christian Deydier, *Ancient Chinese Gold*, Paris: Les Editions d'Art et d'Histoire, 2001, pl. 568, p. 239.

[53] 有許多例證。瓷器上的例證之一，是 Victoria & Albert 博物館所藏梅瓶上的龍水圖，見 Victoria & Albert Museum, *Chinese Porcelain of the Ch'ing Dynasty*, London: Her Majesty's Stationery Office, 1957, fig. 25. 朝服上的例子，見 Zhou Xun and Gao Chunming, *5000 Years of Chinese Costumes*, Hong Kong: The Commercial Press, Ltd., 1984, figs. 298, 299, pp. 176-177.

[54] See *Rolling Waves* by Kano Tsunenobu (1636-1713), reproduced in Taizō Kuroda, Melinda Takeuchi, and Yūzō Yamane, *Worlds seen and Imagined*, New York: The Asia Society Galleries, 1995, pp. 144-147.

[55] *The Glory of Silk Road*, Dayton, p. 203.

[56] 保全《西安市文管會收藏的幾件唐代金銀器》，《考古與文物》1982 年第 1 期，57 頁，圖 3-4。

[57] 20 世紀 60 年代 Hugh Scott 的收藏中有一件相似的器物，這一件曾經由中間商 T. C. Loo 在 1942 年展出過。參看 Hugh Scott, *The Golden Age of Chinese Art*, Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Company, 1967, fig. 77. 還可參看 C. T. Loo & Co., *Exhibition of Chinese Arts*, New York: 1942, 183 號，無頁碼。這一件同樣缺乏魚子紋，同樣有各自獨立的紋飾以及幾何圖案。筆者未見過此杯，也不知道它現在何處。Victoria & Albert 博物館也有一件，不過筆者未曾寓目。從照片判斷，這一件也沒有魚子紋。參看 Finley McKenzie, *Chinese Art*, London: Spring Books, 1961, plate IXA, description p. 85.

[58] 請參看中國佛教雕塑的專家 Stanley K. Abe 的評論文章 *A Freer Stele Reconsidered*, in *Freer Gallery of Art, Arthur M. Sackler Gallery, Occasional Papers 2002/vol. 3*, Washington D. C.: Smithsonian

Institution, 2002, p. 37.

[59] R. L. Hobson, *Request for Use of Reserve Fund*, January 1, 1926, in *Reports 1921-1927*, London: British Museum, p. 196.

[60] 韓偉《磨研書稿》，179—180 頁。

[61] 衆多的蚌盒例子中，有兩個出自 733 年的韋美美墓。參看呼林貴、侯寧斌、李恭《西安東郊唐韋美美墓發掘記》，《考古與文物》1992 年第 5 期，58—63 頁。或請參看吳鎮烽主編《陝西新出土文物選萃》，重慶出版社，1998 年，圖 97，98 頁。

[62] 齊東方、申秦雁主編《花舞大唐春》，141 頁。

[63] 參看〔日〕網干善教原著，汪幼軍、尹夏青編譯《墓葬壁畫、墓誌上所見朱雀鳳凰圖像》，《考古與文物》2002 年增刊，408—424 頁，圖 30。

[64] 韓偉認為“左右蚌大小不一”，見《磨研書稿》，179 頁。

[65] 韓偉《唐代金銀器辨偽舉例》，64—67 頁。

[66] George Kubler, *The Shape of Time, Remarks on the History of Things*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1962, p. 80. 對於筆者來說，這個思想似乎與 Otto Pächt 的 *Gestaltungsprinzip* 裏的概念有關，或“design principle”——主導着結構與形式的邏輯。參看 Otto Pächt, *The Practice of Art History, Reflections on Method*, translated by David Britt, London: Harvey Miller Publishers, 1999. 本文第八部分關於初唐和盛唐銀器紋飾對稱性的討論，是 *Gestaltungsprinzip* 的一個例子。

[67] 參看韓偉《唐代金銀器辨偽舉例》，64 頁，第 5 號。

[68] 例如法門寺出土茶具中的壇子。參看韓金科主編《法門寺》，118—119 頁。

[69] *Important Chinese Works of Art from the Arthur M. Sackler Collection*, New York: Christie's, 1994, pp. 64-65, lot # 61.

[70] 對於藝術史家來說，仔細考慮材料問題是非常重要的。韓偉和齊東方都把卡爾·凱波 (Carl Kempe) 收藏里的一件器物當作銀器引用，實際上它是鑲金青銅器。參看韓偉《海內外唐代金銀器萃編》，圖 33，13 頁，說明文字見 182 頁；齊東方《唐代金銀器研究》，399 頁、402 頁。

[71] 參看齊東方《唐代以前外國輸入的金銀器》，見《唐代金銀器研究》，248—260 頁。

[72] 韓偉《美國華盛頓弗利爾美術館收藏的唐代金銀器》，《考古與文物》1989 年第 3 期，50 頁，第 1 號。

[73] 比如，丁卯橋、繁峙、和平門、藍田縣、法門寺、背陰村等地出土的五曲的杯、碗和盤。

[74] 陸時化《書畫說鈴》書畫說二十九，載許增輯《娛園叢刊》第四冊，1886 年。

## Scholia on Gold and Silver Objects

Roger Covey

### Summary

In the spirit of Lu Shihua's *Shuhua Shuoling*, the author discusses the first great age of Tang gold and silver fakery, which occurred in the 1920s and 1930s. The author takes as his point of departure a close analysis of the collection in the Freer/Sackler galleries in Washington, DC, which is briefly introduced in section I. Section II of the essay elucidates the circumstances which have allowed so many Tang gold and silver fakes to enter Western museums and still remain on display, and excoriates previous scholars for their credulousness and superficial analyses. By way of example, section III analyzes a preposterous fake stem cup in the Freer/Sackler collection. Section IV analyzes a more complex example - a handled cup for which the body is correct, but the handle is a modern addition. Section V discusses at some length a Sasanian-style oblong bowl which is one of a series of four similar fakes sold by Yamanaka & Company to Western museums over the period 1921-1930. Special attention is paid to the so-called "Beihuangshan hoard," a fraud committed by Yamanaka on the British Museum in 1926. Section VI analyzes a clamshell box in the Freer/Sackler collection of superb craftsmanship and discusses some of the comments on that piece in the academic literature. Section VII provides a handy checklist of typical problems evident in fakes and indicates in which ways fakes of the earlier era are different from typical fakes of the contemporary era (the second great age of Tang gold and silver fakery). By way of contrast, section VIII analyzes an excellent and uncontroversial bowl in the Freer/Sackler collection. The essay concludes in section IX with some brief remarks on the historical events which led to the current situation, and an exhortation for Chinese scholars such as Han Wei to speak out even more forcefully concerning fakes.



## 鶴綾絢爛，鳳錦紛葩<sup>〔1〕</sup>

### ——隋唐五代的高檔絲織品種

尚 剛

儘管隋唐五代的絲織品種很多，但本文從工藝美術的角度出發，討論的僅為如紗、縠、羅、綾、綺、錦、織成、刻絲、綾毯等高檔品種，而不談如絹、縑、縹、紬等當時織造更多的普及織物。之所以如此，全因為高檔絲綢或工藝特殊，或紋彩美麗，或影響巨大，而普及織物則因每無織紋，既同講究裝飾的工藝美術幾乎無涉，也未曾產生藝術影響。

#### 一、紗、縠、羅

紗是平紋方孔的織物，雖組織同於絹，但絲綫更纖細，且經緯往往排列較稀疏。縠的組織近紗，但表面起雲霧狀的皺紋，故又稱縐紗，起皺是因其絲綫曾加強捻，精練脫膠後，捻度鬆散而致。羅則因經絲的互相纏繞絞結，表面呈椒孔<sup>〔2〕</sup>。紗、縠都是輕薄的絲織物，因此，宜於裁造夏服和內衣。

羅通常並不輕薄。按南宋初遭遇浙東官員抵制的標準，“平羅一匹要及一十九兩，縠羅一匹二十二兩”，而北宋的河北定羅或許還要更重<sup>〔3〕</sup>；據元代料例，織一匹紗用絲十兩，一匹羅要用十六兩<sup>〔4〕</sup>，照明代宮中的通例，冬服苧絲（即縠）、羊絨，夏服紗，羅則為春秋之衣<sup>〔5〕</sup>。隋唐五代雖缺記載，但情形也應大抵如此。例外當然也有，那時的一些羅特別輕薄，尤如蜀地的單絲羅。

作為隋唐五代最著名的輕薄絲織物，盛唐文獻說，單絲羅匹重五兩，價值三千錢<sup>〔6〕</sup>。當時的一兩約合今日的 41 至 42 克<sup>〔7〕</sup>，唐制，以“闊尺八寸，長四丈為匹”<sup>〔8〕</sup>。那個時代，這樣的長寬重僅 200 克上下，其輕薄實在令人驚嘆。

單絲羅每匹價值三千錢，這大約十五倍於唐開元時的絹<sup>[9]</sup>。關於唐代的絹重，今日無從知曉，但五代的情形應當是個參照，按後周顯德三年（956）定下的規矩，官絹每匹十二兩，河北諸州之絹須十一兩<sup>[10]</sup>，即絹的重量超過單絲羅的兩倍。單絲羅用絲甚少而價格奇高，這全是由絲綫極其纖細、織造極其費工帶來的，而引出的效果則是成品的特別輕薄。單絲羅織造的歷史不晚於隋煬帝時代，五代文獻說，隋煬帝曾以單絲羅花籠裙賜宮人，裙上還綴以“剪絲鳳”裝飾<sup>[11]</sup>。依據土貢資料等<sup>[12]</sup>，唐代的益州及蜀州是其主要產地。在吟詠前蜀宮廷生活的宮詞裏，提起的織物以羅居多<sup>[13]</sup>，它們應該就是單絲羅。中唐，曾有人因賦詩而得蜀地軍政長官贈羅 800 匹<sup>[14]</sup>，它們也大有單絲羅的可能。

唐代，在少府監織染署內，紗、羅各有專作。依據土貢資料，地方上的生產不僅限於潤州、常州、杭州、越州、益州、彭州、蜀州、綿州等南方地區，作為傳統的絲織中心，北方也在大量織造，著名者如織輕紗的亳州、造羅的定州與恒州，天寶間，絳州竟歲貢白縠 500 匹。

紗、縠貴在輕薄，不僅單絲羅，隋唐五代的其他高檔羅也講究輕薄，如盛唐李嶠《羅》詩云：“雲薄衣初捲，蟬飛翼轉輕。”<sup>[15]</sup>後唐莊宗《陽臺夢》詞稱：“薄羅衫子金泥縫，困纖腰怯銖衣重。”<sup>[16]</sup>五代花蕊夫人《宮詞》則有“薄羅衫子透肌膚”之句<sup>[17]</sup>，所詠嘆的都是羅的輕薄，與其他時代相比，這個情況相當特殊。

名品紗、縠、羅的精妙首先在於特別輕薄。單絲羅的匹重已具前述，而在唐宋時代，聲譽極高的另一種輕薄絲綢是亳州輕紗，南宋大詩人對其描述極形象，也極浪漫，說它“舉之若無”，“裁以為衣，真若烟霧”<sup>[18]</sup>。那時，極其纖麗的還有輕容，這是種無紋的薄紗<sup>[19]</sup>。1972 年，在吐魯番阿斯塔那的唐墓中，出土過一種天青色的輕薄絲綢，每平方釐米內，經綫約三十根，緯綫約二十二根，這個密度只有長沙馬王堆一號漢墓所出素紗的一半，而絲綫的投影寬度僅 0.1 毫米<sup>[20]</sup>，其精麗輕柔可想而知，所謂輕容當即這類織物。更精麗輕柔的紗當然還要來自皇家，在法門寺地宮中出土了一種“織造均勻、孔隙清晰”的栗色紗，在每平方釐米內，經綫五十六根，緯綫二十二根，厚僅 0.056 毫米<sup>[21]</sup>。

尤其是唐人，對輕薄的絲織物格外看重，官宦人家常以之相互饋贈，如白居易、元稹使用紗、縠、輕容等匹料遙寄對方<sup>[22]</sup>。為烘托體態的嬌柔婀娜，

宮廷婦女的衣衫也每以紗、羅爲之<sup>[23]</sup>。當時，帝王常派宦官到廣州採辦舶來的珍異，晚唐，有個宦官身負此命來到廣州，他身着五重絲綢衣衫，但胸間的黑痣仍然清晰可見，令阿拉伯富商大爲贊嘆<sup>[24]</sup>，這種高透明度的絲綢必是紗縠之類，而按照唐文宗立下的規矩，宦官並沒有衣紗、縠、綾、羅的資格<sup>[25]</sup>。唐人對輕薄的織物甚至有些痴迷，它們爲野史傳奇一再描摹讚美，《杜陽雜編》是個典型，其作者蘇鶚既要描述，還要妙筆生花，臆造出輕薄織物的神奇功能，如嚴冬遮風、酷暑生涼之類<sup>[26]</sup>。

紗羅之中，有些是提花的，如土貢中的花紗、紋紗、孔雀羅、瓜子羅、寶花羅、花紋羅，法門寺石刻《衣物帳》上，也赫然記錄着花羅衫袍等。在倫敦的不列顛博物館裏，唐代提花紗實物尚存，它們是當年被斯坦因從敦煌誘買西去的，有兩片深棕色地的實物圖案還算完整，以較大的菱格居中，環以由卍字和菱花構成的裝飾帶，顯得嚴謹而工整<sup>[27]</sup>。不列顛博物館還藏有提花羅，但更精美的實物 1973 年出土在阿斯塔那的唐墓中<sup>[28]</sup>，它們的圖案以幾何形拼成，猶似花卉，纖小精麗，工緻勻齊，水平相當高，而令人驚嘆的是其色彩的保持，竟能在千餘載後，依然雅潔光鮮如新。

大部分紗、羅是無紋的，若加裝飾，則多用刺繡、印染或彩繪。上品紗、羅每無織紋，爲了映襯其高貴，裝飾則往往用金，以膠調金箔繪畫圖案的泥金最常見。儘管泥金等織物飾金往往不爲士大夫稱許<sup>[29]</sup>，但社會對泥金的追逐卻無法阻攔，如前述的阿斯塔那出土輕容，即敷以點點金彩，應即泥金。最華貴的當然還是皇家用品，中宗時代，痴心想當皇太女的安樂公主驕奢淫逸，她要再嫁武延秀，蜀地便獻上單絲碧羅籠裙，籠裙以縷金花鳥爲裝飾，花紋極其纖巧，綫條纖細若絲，雛鳥大小僅如黍粒，而眼、鼻、嘴、甲俱全，紋樣纖巧若此，自然極難辨認<sup>[30]</sup>。縷金怎樣製作？恐怕是金絲編結花紋，而非織就。以金裝飾的輕薄織物也大量出現在五代，例證除後唐莊宗吟詠的“薄羅衫子金泥縫”外，還有，後晉天福三年（938）吳越國曾以“金條紗三千匹”貢獻中原，六年，又獻上五百匹<sup>[31]</sup>，晉少帝則有飾以金泥盤花的紫羅五檐傘<sup>[32]</sup>。

## 二、綾、綺

今人曾說，綾、綺都是本色提花（即暗花）的絲織物，斜紋地（或變形斜

紋地)上起斜紋花者爲綾,平紋地上起斜紋花者爲綺<sup>[33]</sup>。不過,遭遇唐代文物,這種解說卻屢受挫折。如專家們把阿斯塔那出土的一片絲綢稱爲“本色龍紋綺”,但其上的題記卻赫然寫着“景雲元年(710)雙流縣折紬綾一匹”<sup>[34]</sup>,面對日本正倉院的一件藏品,同樣的尷尬又會再現<sup>[35]</sup>。顯然,如此解說起碼有悖唐代實際。然而,這並非將綾、綺混做一談的理由,因爲,唐代的少府監織染署內,綾、綺各有專作,在貞元以後宣州的別進裏更不會相混,既有綾,又有綺<sup>[36]</sup>。

唐代的綾、綺如何區別?時人沒有留下詳盡的解說,不過,在詮釋經文時,慧琳和尚倒多次言及綺。其要點有三:綺以二色彩絲織成;次於錦,厚於綾;那時,產在吳越地區<sup>[37]</sup>。以今日的知識,這些都有對證或可解說。

綺“以二色彩絲織爲文花”,盛唐官方文獻也有“二色綺”的記錄<sup>[38]</sup>。錦以多色彩絲織成,價格之昂貴,色彩之繁麗,皆非用兩色絲織造的綺可以比擬。說綺比綾厚,自有道理,因爲,通常所謂錦,就是彩色提花的多重絲織物,它遠比單色的絲織物厚重,二色綺與單色綾之別可以類推。慧琳住長安西明寺,他著書釋經在貞元四年至元和五年(788—810)間,所謂綺“出吳越”、“今出江東”,或許表明那時的少府監織染署已不再織綺,若依據土貢資料,中唐以來,歲貢綺又別進綺的僅只宣州一地,這裏的綺當即做兔毛織物而又過之的兔褐綺<sup>[39]</sup>。至於吳越的產綺之地,尚應不僅宣州。依據慧琳的說法,唐綺即兩色的“唐錦”,這樣的實物已經屢屢見諸考古報道。

伴同唐綺迷霧的澄清,人們對唐綾的認識也逐漸明確,專家指出,不論在平紋地上起暗花,抑或在斜紋地上起暗花,都是綾<sup>[40]</sup>。應當提請注意的是,這個解說顯然不僅適用於唐,甚至隋唐五代。而至少在唐,還有無紋綾,它在初唐已經出現<sup>[41]</sup>,到晚唐,數量似乎更多<sup>[42]</sup>。但無紋綾並不高級,因爲,在制度上,自初唐起,它總用爲中小官員的常服面料。宋人著作還曾談到北周的圓綾(土綾),隋唐五代,這種織物雖然也在生產,但所指應爲織紋的花絹<sup>[43]</sup>,又稱文縉<sup>[44]</sup>。儘管也冠名以綾,但其組織不同於綾。

倘若綾有過黃金時代,那它一定在唐。官府的絲織工匠即以織綾者居多,如大約在武后時代,少府監統領的能工巧匠共 765 人,其中,綾錦坊巧兒 365 人、內作使綾匠 83 人、掖庭綾匠 150 人、內作巧兒 42 人、配京都諸司諸使雜



匠 125 人<sup>[45]</sup>。假設綾錦坊巧兒半數織綾，那麼，在歸少府監管轄、從事各類生產的能工巧匠中，織綾者便已超過了 54%。唐代的貢綾之地遍佈各主要絲綢產區，最重要的是定州，依照土貢資料，天寶時，那裏竟歲貢細綾 1275 匹、兩窠細綾 15 匹、瑞綾 255 匹、大獨窠綾 25 匹、獨窠綾 10 匹，其數量之多、價值之高，皆非其他州府可以企及。定州之外還有蔡州、潤州、越州等，唐後期，南方還有大量的貢綾戶<sup>[46]</sup>。在土貢的高檔絲織物中，綾的數量最多、品類最繁，不過，官府產品、各地土貢的數量依然不敷支用，於是，綾又成了各地軍政長官進奉的重要內容。

在隋唐五代的高檔絲綢裏，綾見諸載籍的頻率最高，特別是唐綾，常常被冠以種種字樣，所體現的就是綾的千姿萬象。紫、紅、絳、緋、赭、黃、青、碧、綠、白、皂，不同一定是色彩；細、單絲、雙絲、交梭、八梭、白編、二包、熟綾，差異應當在工藝；吳、越、吳越、宋、范陽、京口、司馬，區別顯係產地或織造者的姓氏；而小花、大花、團窠、四窠、兩窠、獨窠、大獨窠，出入則是圖案單位的尺寸了。此外，還有幾十種裝飾題材的名稱加在“綾”字之前。唐代的絲綢紋樣中的樗蒲大約僅見於蜀地的綾，如梓州、遂州的土貢，這是種“兩尾尖削而中間寬廣”，“既不像花，亦非禽獸”的紋樣<sup>[47]</sup>，但今見實物的年代要晚到明清，那時，又常在樗蒲之內，滿填極為瑣細的龍鳳或花卉，這當與唐代的樗蒲面貌不同。

唐代，綾往往特殊，故其規格也會不同尋常，那時的織物寬度多為一尺八寸，而若干綾卻能幅闊四尺<sup>[48]</sup>。按照唐代制度，百官常服的面料即以綾為主，品秩的高低則借助色彩的貴賤、圖案的題材及其大小去體現。常服多以綾為面料，這又表明，綾的品格往往極高，故初唐時，不準人家私有綾<sup>[49]</sup>，故寶師綸是在為瑞錦和宮綾設計紋樣<sup>[50]</sup>。而綾的高貴最晚在隋文帝時代已經顯露，故後人稱頌那時上行下效的儉樸世風，首先說起的就是“丈夫不衣綾綺”<sup>[51]</sup>。

不列顛博物館藏有唐綾多種，其中的褐色花鳥紋綾是 9 世紀的產品<sup>[52]</sup>，它本為銀泥長幡的地，花回約 15 釐米。圖案以上下、左右雙重對稱的環花四鳥居中，上下為花帶，四鳥形體纖小，回首振翼，長尾飄舉，極富情致，與上下兩端寬大莊重的花帶恰成對比。黃色孔雀紋綾本係幡頭，它被斷為 8 到 9 世紀的產品。<sup>[53]</sup>其主紋軀體碩壯，張翼揚尾，翎羽豐滿，喙銜絲帶，絲帶蜿蜒，

內有一菱形花紋。此綾今存的部分長 30 釐米，寬 27.5 釐米，但孔雀尾仍未完全出現，腿則全未出現，完整的圖案應採用對稱式的構圖，故今存的部分長、寬均不及原來圖案的一半。假如該綾幅闊一尺八寸<sup>[54]</sup>，那麼，它就該是文獻中所謂的獨窠綾了，倘若主紋之外還有卷草等環繞，那麼，該綾則要超逾一尺八寸的常規幅寬了。獨窠也罷，超逾常規幅寬也好，在當時，品格都非同一般。按文宗立下的制度，三品以上高官要服“對孔雀綾袍襖”<sup>[55]</sup>，其面料當即如此。

中國絲綢博物館裏的紅地蝶繞花紋綾引人注目。其主題圖案團為圓形，四周有十字結構的花卉。主題圖案以寶相蓮花居中，寶相蓮花為一圈聯珠包圍，其外環以兩層花朵，每層八個，外層花朵之間，還有蝴蝶飛舞。形象飽滿，佈局滿密，效果熱烈。根據其尺幅，專家判斷它為獨窠綾，時代屬晚唐<sup>[56]</sup>。但考慮到其團窠輔以十字花的構圖與 7 世紀前後的聯珠紋織物相近，而花卉主題雖流行稍晚，但聯珠紋依然存在，因此，若將其視為 8 世紀中期的產品或許更加妥當。

唐綾之中，尤受稱道的是阿斯塔那出土的黃色聯珠雙龍紋綾<sup>[57]</sup>，前述帶“景雲元年雙流縣折紬綾一匹”題記的絲綢與它的紋樣完全相同，其輔紋是繁縟的四出忍冬，主紋由聯珠和圓珠各一圈環繞，中央的花柱顯係西方流行的生命樹的變體，兩側是對稱的龍紋，龍身側立，相向騰舞，圖案組合嚴謹，形象矯健雄強，頗具盛唐氣象。

最名貴的唐綾品種是繚綾，它出產在中唐以來的越州、潤州等地。繚綾極其細柔，織造極其費工。故元稹詩說，織造的功耗要在素縑的十倍以上<sup>[58]</sup>。白居易的詠嘆則談到了產地、花紋、效果、價值、服用者等等，而詩歌的副題是“念女工之勞也”<sup>[59]</sup>，所感嘆的仍為織造費時耗工。繚綾紋彩往往珍麗異常。按白詩的說法，設計應出自宮廷，而李德裕則明確指出，其中的玄鵝、天馬、掬豹、盤絲是專門的御用紋飾<sup>[60]</sup>。繚綾精麗考究，因此，常是帝王的宣索對象，在浙西觀察使任上的李德裕就曾婉拒對繚綾的宣索。晚唐之初，文宗皇帝厲禁奢靡，由於繚綾太過華麗奢靡，便成為遭禁的主要絲綢品種，當然，御用的繚綾不在禁限之內<sup>[61]</sup>。

唐代，位於陝西扶風的法門寺是天下名剎，寺塔地宮裏，供奉着相信是佛

祖釋迦牟尼的真身舍利。當年，常為帝后迎奉入宮，每次舍利歸還，都伴隨着供養它的大批珍寶，咸通十五年（874），地宮被最後一次封存。1987年，地宮發掘，在獲得的寶物中，有一種“土紅色研光綾”，它在平紋地上起斜紋花，每平方釐米內，經絲七十四根，緯絲二十八根，厚僅0.05毫米，織成後，曾經碾研加工，故絲綾扁平而薄，幾乎將織物的孔隙全部填死，使表面光滑如紙，對照唐詩中碾研繚綾的吟詠<sup>[62]</sup>，王亞蓉指出，它應當就是繚綾<sup>[63]</sup>。或許，繚綾的特殊還不僅於此，稗史曾記一晚唐織錦人詩，詩曰：“學織繚綾功未多，亂投機杼錯拋梭；莫教宮錦行家見，把此文章笑殺他。”<sup>[64]</sup>看來，繚綾的織造工藝也與眾不同。

戰國秦漢，綺曾經輝煌，而後，逐漸式微。絲織業發達如唐，綺的頹勢也僅只稍許好轉，統治集團對綺依然較為看重，因此，少府監織染署造綺，宣州貢綺、進綺，在皇家獻納的法門寺珍寶裏，還有綺<sup>[65]</sup>。然而，綺畢竟盛況不再，產地無多就是證明。這個局面應當同印染的發達有很大關係，綺為雙色，以絹、紗等製作的印花作品亦以雙色者居多，它們的效果並不比綺遜色，絲綾已經節省，製作又簡便許多。應當一說的是，在五代時的南方小國，綺的生產似乎再度復興，因此，吳、南唐、吳越、閩、楚、南平往往以之貢獻中原纔有可能<sup>[66]</sup>。

儘管在隋唐五代的文獻裏，“綺”依然屢見不鮮，但除不敢蒙騙君王的供奉史料外，對此往往不必認真，其所指每為高貴精麗的絲綢。尤其是“錦”、“綺”聯用，那常常是華美織物的代名詞，所指常常並非錦和綺，甚至未必全係絲織物。在那時文學性甚強的詩文小說中，還總有“鴛鴦綺”字樣出現，這也無須件件鑿實，因為它們已經往往演為相思場景中的信物、愛情故事裏的道具。不過，這類戀情詩歌也有可用的例外，如劉復《長相思》中的“彩絲織綺文雙鴛”<sup>[67]</sup>，自然，這是綺以彩色絲綾織就的復證，而依據上面的討論，“彩絲”僅只兩色。

在法門寺的地宮裏，還有一方咸通十五年的珍貴石刻《衣物帳》，帳上記錄了禮佛的種種珍寶，在被記錄的織物中，綾、綺為數不少，如可幅綾、繚綾、赭黃熟綾、白異紋綾、紅異紋綾、織成綾、織成綺綾、龍紋綺、闌邪綺、赭黃綺。它們都是皇家奉獻給佛指舍利的。其中，“織成綺綾”值得注

意，不知這是否意味着綾、綺的用綫也會不同。不該忽略，詮釋佛經音義時，慧琳和尚還曾引證過“綾似綺而細也”的前賢解說<sup>[68]</sup>。

### 三、 錦

這是以兩種以上的彩色絲綫顯花的多重絲織物。“錦”是個形聲字，意符爲帛，聲符是金，組合的出字義爲價若黃金的絲綢。古人說，錦“其價如金”，但那是比喻，能認真的含意只是價格相當昂貴。價格昂貴是因爲用料已費，做工更繁，而料、工皆費又使它極其精美，因此，錦長期是絲綢中聲譽最隆的高檔品種，這種狀況一直延續到元代緞的成熟。

唐代，少府監織染署和兩京及諸州的官織錦坊都造錦，在土貢資料裏，貢錦之地，前期有趙州和揚州，後期則有泗州、蜀州、綿州和更著名的益州，而產錦之地應當更多，除去華夏文明的中心區外，至少還有今日的新疆，可能還有吐蕃地區。五代，私家也有織錦的，如後唐明宗時，李繼忠的弟侄就曾以“家機錦百匹”等貢獻君王<sup>[69]</sup>。後漢、後周時，荆南（南平）還多次以“法錦”貢獻<sup>[70]</sup>，而何謂法錦，尚難推測。

錦的華麗異常令時人對它十分看重，帝王是錦的主要占有者，若做賞賜，則受賜者多爲重臣，如楊素獻滅陳之計，隋文帝便賜以“錦千段”等<sup>[71]</sup>。天寶九載（950），唐玄宗賜安祿山“夾纈羅頂額織成錦廉二領”、“水葱夾貼綠錦緣白平紬背席二領”、“紅錦緣白平紬背”、“紅瑞錦褥四領”、“瑞錦屏二領”等<sup>[72]</sup>。

有個情況理當注意，隋唐時代，錦的數量雖多，但那時的漢族人士通常並無衣錦的習慣，錦大都用於各類裝飾。若在室內，則張掛、障蔽、鋪陳，若在室外，則可做馬匹的障泥、輿車的帷幔等，如果裁造衣物，除鞋面、囊袋、衣緣之外，恐怕主要是半臂了，這是一種短袖的前開襟背心。起碼在盛唐，錦鞋、錦囊、錦衣緣是服用錦的主要方式，山西萬榮的駙馬薛徹墓（開元九年，721）石槨上衆多的綫刻人物<sup>[73]</sup>，應當能夠說明這個問題。至於錦半臂，則已成爲慶典中渲染熱烈氣氛的道具，如天寶二年（743）韋堅導演的大進獻中，陝縣尉崔成甫便“衣缺胯綠衫，錦半臂，偏袒膊，紅羅抹額”，高歌領唱<sup>[74]</sup>。

儘管安祿山是“雜種胡人”，但天寶九載的玄宗之賜仍無錦袍、錦衣之類，這應當是在遵循漢地的習慣。漢族人士裏，像李白那樣衣宮錦袍，乘舟夜游的實在是個特例，因此，正史記述此事，還特地寫下他“顧瞻笑傲，旁若無人”的神態<sup>[75]</sup>，以期更能反映這位謫仙人的狂放不羈。至於武后朝，宋之問以美詩而得錦袍<sup>[76]</sup>，則是殊榮，故到晚唐，仍為士人羨艷<sup>[77]</sup>。

相反，在異域，人們卻往往對衣錦十分熱衷，在中亞壁畫裏，這表現得已經相當突出。中國的少數民族也是如此，例證有傳為閻立本所繪的《步輦圖》，畫面上可見十餘人，但衣錦者僅只一人，那就是吐蕃使者祿東贊。而天寶十一載（752），安祿山遣子向皇帝獻奚、契丹俘虜，也令其婦女衣錦<sup>[78]</sup>。對於異域和少數民族上層衣錦的記錄，在漢文典籍中，幾乎比比皆是。按制度，至少在盛唐，賜中國臣僚的是無錦的“物”或“雜彩”，賜番客的卻是含錦的“錦彩”<sup>[79]</sup>。不過，應當說明的是，起碼到五代晚期，漢地人士服用的錦袍、錦衣已經不少，如周世宗屢屢以之賞賜南唐國主、使者，以致降將<sup>[80]</sup>，其原因尚待查考。

隋唐五代絲綢品類繁多，其中，錦的成就最高，由它引出的問題也最多。隋唐織錦的卓越首先在圖案，它們之所以能夠引起日益廣泛的關注，不僅因為其中凝聚着種種藝術美妙，更主要的還在於它們具有極其豐富的文化內涵。隋唐錦的風格自然應以中國為主，但在隋和唐前期，仍能明確地感受到粟特、薩珊波斯、拜占庭，以至大食的影響。五種文化已經很多，而其交叉組合更令人眼花繚亂，因此，看法不同在所難免。與此相連的另一關注焦點是織造工藝。中國織錦的傳統是經綫起花，西方的傳統是緯綫起花，最晚自初唐始，中國織錦也越來越多地採用了緯綫起花的方法。研究織造工藝至少可與探尋紋樣來源互為參證。這個問題看似簡單，實際卻可能更複雜：同一個織物的邊緣，你認做幅邊，他卻視為軸頭，90°的織物轉向自然引出了經錦、緯錦之爭<sup>[81]</sup>。

爭議圍繞着兩個主題，但隱含的共同底蘊卻更加敏感：某些“隋錦”、“唐錦”究竟產在哪裏，中國，還是西方？把古物都視為發現地所在國的產品顯然不足為訓，何況，那時的中國極其開放，又何況，那些織物大多發現在中國極西的土地上。同時，也不該忘記，在出土織錦最多的吐魯番，收獲的錦常常裁做覆面，而在那裏出土的文書上，還幾次幸會“波斯錦面衣”<sup>[82]</sup>。就是晚到五

代，中國的西北地區仍有胡錦，因此，後唐同光四年（926），敦煌地區的沙州歸義軍纔能以之入貢<sup>[83]</sup>。當然，對所謂波斯錦、胡錦，不能僅憑稱謂辨別產地，有織在西方的可能，也有織在當地卻面貌同於西方的可能。而特別在當時的中國西北，織工還可能來自異域。

關於薩珊波斯和拜占庭的織錦，學界早就不應陌生，但瞭解中亞織錦卻是晚近的事。儘管西域史籍對它早有簡略的報道，而在很長的時間裏，學人仍將它與薩珊波斯和拜占庭的產品混淆不清，從巴拉雷克-節別<sup>[84]</sup>、阿夫拉西阿卜<sup>[85]</sup>、瓦拉赫沙<sup>[86]</sup>、片治肯特<sup>[87]</sup>等中亞壁畫和木雕上所見的圖像再清晰，得到的也不過是間接的資料。直到1959年，情況纔有了本質的變化。先是美國學者謝菲爾德在比利時尤伊城的聖母大教堂裏，關注上了一片帶題記的聯珠對羊紋古錦，接着，英國的伊朗語學者亨寧認定，題記為7世紀的粟特文，還從中釋讀出了“撒答刺欺”，從而證明了這片絲綢便是聞名已久卻不知其詳的粟特織錦。此後，歐美學者相繼撰文，探討撒答刺欺及其相關問題。

在歐美學者的一系列論文中，A. 捷露薩莉姆斯卡亞的長文《論粟特藝術絲織風格的形成》是極其重要而又十分全面的一篇。被這位女學者整理出的從7世紀末至9世紀的撒答刺欺有80餘片。應當特別引起注意的是，其中還包含着許多當年斯坦因、伯希和在中國西北的掠獲。作者由織造工藝、圖案風格、紋樣來源、歷史演變等多種層面，對撒答刺欺進行了綜合性研究，取得了相當可觀的成果。

在來源上，捷露薩莉姆斯卡亞整理出的撒答刺欺大體包括三批：斯坦因、伯希和在中國西北的掠獲及葉芙秋霍娃在蒙古的發掘；北高加索哈薩烏特與莫什瓦亞·巴爾卡的出土物（今藏聖彼得堡的國立艾爾米塔什和莫斯科的國立歷史博物館）；法國、德國、比利時等西歐教會的舊藏。而在中亞，尚無所獲，不過，作者大量引用了中亞的考古資料進行比對。

她認為，撒答刺欺是斜紋緯錦，絲綫，特別是其緯綫較粗，幾乎全未加捻。圖案配色與唐錦相倣，但褪色嚴重。紋樣的組合通常採用“拜占庭式的”嚴格對稱，織物表面有較寬的緯向色帶，紋樣的輪廓曲綫無圓潤感，由棱角分明的“階梯形”構成。撒答刺欺圖案的主要結構特點是緯向上水平排列着全然相同的團窠，較大的團窠時時相接，但很少同較小的團窠相連。圖案題材雖然

往往源出薩珊波斯、拜占庭和中國，但帶有明確的抽象化、幾何化傾向。數量最多，也最具粟特風的是形象較單純的、程式化了的植物—幾何紋，如展翼、雙斧、由鬱金香花瓣合成的十字或方形棕櫚葉狀的花飾等，圍出團窠的紋樣除聯珠外，常見的還有心形、橫向 S 形和帶棱角的花瓣。團窠內為主紋，其中，“情節性”題材佔 30%，這是指有寓意的殺俘祭祀、狩獵、駟馬車、鹿、鴨、獅、翼獅、鞍馬、翼馬、野猪頭、大角野山羊、執壺等。起先，主紋多取薩珊式的單獨構圖，而後，拜占庭式的對稱構圖漸成主流，圖案的種類不算豐富，紋樣組合與色彩搭配每每是固定的，主紋的色調大多很明快，裝飾常常表現出對各種文化因素的兼容並蓄。

參照中亞壁畫，捷露薩莉姆斯卡亞把粟特絲綢的演進分成三個階段：早期（6 世紀末至 7 世紀前半期），薩珊波斯的傳統佔據主流，此時有大量的絲綢進口，其中，來自波斯者居多，也有來自唐代中國和拜占庭的，在借鑒的基礎上，創造出某些具有粟特特點的題材。中期（7 世紀後半期至 8 世紀初），伊斯蘭風的圖案化裝飾構圖佔主導地位，當地的特點已經顯露，拜占庭的氣息在加強。晚期（7、8 世紀之交至 9 世紀），在拜占庭影響大大加強的條件下，粟特絲綢繼續向具有本地特徵的方向轉化，而拜占庭的影響是通過早期輸入粟特的拜占庭織物實現的<sup>[88]</sup>。

捷露薩莉姆斯卡亞此文發表於 1972 年，作者的學術背景是拜占庭藝術，限於當時的條件和對中國問題的生疏，今日看來，文中的可議之處已經不少，然而，它畢竟勾勒出了撒答刺欺的大致面貌，這對唐錦研究無疑大有裨益。可惜，外國學者對西方織錦的研究，國內極少系統的介紹，所幸，於撒答刺欺，近年的局面倒有改觀，不過，那卻是歷史學家的貢獻<sup>[89]</sup>。

儘管撒答刺欺得名自布哈拉（在今烏茲別克斯坦）附近的撒答刺村，但其產地卻幾乎遍及整個粟特地區。那時，在中國的西北，也分佈着若干粟特人的聚落，有的聚落就在得到織錦最多的吐魯番和敦煌一帶<sup>[90]</sup>。由於當時暢達的中西交通和頻繁的文化交流，即令移居中國的粟特人不事織造，撒答刺欺也會源源來自中亞。可以確信的是，那些帶新月紋的織錦至少與撒答刺欺同屬一個體系，以它做主紋的錦，在吐魯番的阿斯塔那墓葬<sup>[91]</sup>和巴楚的脫庫孜沙來遺址<sup>[92]</sup>都曾出土。關於撒答刺欺在中國的若干解說和它對隋唐錦的影響，將另



文討論。

雖說超越了本文的主題時代，但仍應提請注意的是，元代中國仍然在依靠中亞人織造撒答刺欺，於其工部屬下，為織造撒答刺欺專設了一個提舉司<sup>[93]</sup>。元制，官府作坊所轄匠戶的多寡取決於作坊主官品秩的高低<sup>[94]</sup>，而撒答刺欺提舉司提舉秩正五品<sup>[95]</sup>，所轄匠戶應當逾千，由此可知，元朝的撒答刺欺產量自然不小<sup>[96]</sup>。

另一個異於中國內地傳統的織錦產地是新疆，關於新疆織錦，賈應逸做過研究，她指出，新疆的蠶桑絲織技藝始於三四世紀；四五世紀時大發展，已能生產組織複雜、藝術價值較高的錦。在5世紀之前，又形成了龜茲（今庫車）、疏勒（今喀什）、高昌（今吐魯番）、于闐（今和田西南）等絲織中心，各地還創造了自具特色的錦，如丘慈（龜茲）錦、疏勒錦等。基於佛教的信仰，當地要待蠶蛾破繭飛出，再以殘繭繅絲，這令絲綫粗細不勻，織物疵點較多。織錦沿用了羊毛紡織的技藝，其經緯綫皆加反手向的“Z”形強捻，異於內地傳統的正手向的“S”形弱捻或不加捻，其經捻強於緯捻，經綫排列較緯綫稀疏，大多採用緯綫起花法。花紋圖案化，裝飾性強，幅邊常織入一根或幾根較粗的毛（麻）經綫，以增強張力，保護邊經。與內地相比，其織物則短而寬。賈應逸還指出，在7世紀，新疆已能織造緯錦，到8世紀，緯錦就十分盛行了；常見絲、棉混合的織物；最有特色的紋樣是四瓣花及其變體、月亮花（所謂月亮花，即在圓形中填充紋樣）、條紋、格紋、婆羅迷字母和聯珠對鳥等<sup>[97]</sup>。

應當留意的是，新疆的錦紋同粟特藝術的聯繫很多，在賈應逸列舉的紋樣之中，就有不少也見於中亞，如在片治肯特等的壁畫和木雕中，四瓣花已很常見<sup>[98]</sup>。聯珠紋除了用為邊飾和環繞主紋外，在廣義的中亞地區，還有一種別致的組合，即以幾隻（通常為八隻）圓珠做花瓣，去圍繞一個當花心的更大的圓珠，這種圖案的織錦在阿斯塔那獲得過<sup>[99]</sup>，在梅爾夫（在今土庫曼斯坦，即木鹿）出土的彩繪陶<sup>[100]</sup>和片治肯特的壁畫上<sup>[101]</sup>，也能見到。

應當承認，對唐時新疆織錦的情況，如今尚不甚了了，但鑒於當時的政治、經濟、文化背景，再佐以許多重要的花紋、配色、圖案風格、織造技術，新疆織錦與粟特藝術的聯繫肯定要比上面提到的廣泛得多，也深刻得多。至少，有一條重要的綫索可以提供，即被視為撒答刺欺典型特徵的結構較單純、



程式化的植物—幾何紋樣，在新疆等西北地區發現的織錦上，也常常邂逅，依據工藝特點，相信它們就產在當地。

在中國紡織史上，緯錦的出現是件大事，雖然學界還有不同的看法，但唐代緯錦已很流行卻早是絕大多數專家的共識<sup>[102]</sup>。近年，趙豐在大量分析實物的基礎上，對經錦和緯錦的鑒別，做出了新的解說<sup>[103]</sup>，對上述共識，這無疑是有力的支持。緯錦的織機雖較複雜，然而，操作方便，較易控制，利於圖案的換色和形象的細膩表現，唐錦大多色彩繁麗，花紋精美，走出了漢魏的“稚拙”，這也同採用緯綫起花的技術有不少聯繫。從唐代起，中國傳統的經錦便逐漸被緯錦取代了。

由唐代肇始的另一傳統是斜紋組織，它使織物表面的浮綫較長，令絲綢柔軟光滑的特點得到了更加充分的發揮，後世緞紋組織的出現應當也受到了它的啓迪。無論緯綫起花，還是斜紋組織，西方的歷史都早於中國，它們在唐代中國被普及推廣，這實在得益於頻繁的文化交流。或許是在晚唐，還出現了以緯長浮綫顯花的錦，錦面頗具平針刺綉的效果，這種做法被後世發展為著名的妝花<sup>[104]</sup>。

古人十分看重絲綢生產同水土的關係，對此，唐人的記錄不可謂少，如說越州鏡湖之水“宜紗綾”<sup>[105]</sup>，趙州錦以細滑的泝水白土洗濯，便“色如霜雪”<sup>[106]</sup>。更有名氣的自然還是蜀人濯錦於江，以使之“文彩煥發”<sup>[107]</sup>，於是，錦江、濯錦江名傳天下。關於蜀錦要濯於江水的科學道理，今人已經做了解說：蜀錦的染色多用紅花，干紅花含有約 0.5% 的紅花素和約 30% 的黃色素，紅花素能溶於鹼性溶液，而不溶於酸和水，黃色素則恰恰相反，一般說，江河水中有較多的有機質，呈弱酸性，濯錦於江，可使紅花素固色更牢，而黃色素則得以進一步的清洗，因此，紅色更純<sup>[108]</sup>。

初唐，顏師古注《急就篇》，寫出了“織彩為紋曰錦”的名言。假如按照這個定義，那麼，唐代還該有一種絲綢也屬錦類，這就是綢。綢係那時的稱謂，今人則多呼之為暈綢錦。綢的表面佈滿異色的彩條，一綢具四五色者已經相當普遍，多的，可具八九色。綢上，各種彩色相間排列，深深淺淺，濃濃淡淡，頗有暈色的意味。彩條之上，也會出現細巧的花紋，儘管“錦上添花”，但花紋可大可小，或有或無，全然是彩色的點綴，因為綢要特地強調的只是色

彩的豐富與熱烈。

在阿斯塔那的墓葬群裏，唐綢已經出土不少，在日本的正倉院中，也有完好的保存，時人對它的熱情之高由此可見。大約也是基於對綢的特殊喜愛，唐人纔將這種同是“織彩爲紋”的絲綢另歸爲一類，因此，在少府監織染署裏，綢自有專作。如今，對唐綢的產地，也僅知這一處。但是，織染署爲綢單闢專作，而區別於錦，應當還有工藝上的道理。現在已經明確，唐綢不僅有斜紋經二重的錦的組織，還有單經單緯的斜紋綾組織<sup>[109]</sup>。

在隋唐五代錦之中，引人注目的還有織金錦，這是以金綫顯花的絲綢。到唐前期，織金錦還不盛行，鋪張奢靡如唐玄宗，內庫也不過只有金鳥紋的錦浴袍兩領，一領皇帝自奉，一領賜與楊貴妃。變化想必出在中唐，因爲，到文宗時代，織金錦已經幾乎富室豪門家家有之了，這令節儉的文宗皇帝深爲不滿<sup>[110]</sup>。

文宗的不滿並未帶來織金錦的減少，榜樣恰是其後繼者的作爲。在法門寺的地宮，出土了不少晚唐皇家的織金錦。如4枚佛指舍利裏，第二枚發現在銀棺的織金錦棺襯中，供奉第三枚舍利最外層的鐵函則以織金錦包裹<sup>[111]</sup>。最大的一片原來可能是件衣物，現殘長約70釐米，寬約4釐米，折疊數層，錦上的菱格花紋是以直徑僅0.1毫米的捻金綫織出的<sup>[112]</sup>，當年一定極其精麗華美。

更早的標本獲得自都蘭熱水的墓葬裏，那是件藍地龜甲小花織金錦帶<sup>[113]</sup>，寬僅2.8釐米，它是在1/1的基礎平紋地上，以隔經的大循環平紋金箔顯花，於地部把金箔剪去，這明顯依靠了手工編織的技術，地部的經、緯絲綫均加Z向強捻<sup>[114]</sup>。Z向強捻與內地的絲織傳統大相逕庭，這應表明，它的產地不在華夏文明的中心地區。近似的情形還見於新疆鄯善魯克沁的出土物，此作僅部分織金，亦已殘損，但所存仍大，長71.5釐米，這件今藏吐魯番博物館的作品，年代被寬泛地定爲8到10世紀<sup>[115]</sup>，其主紋係狩獵場景，形象相當寫實，構圖頗類繪畫（特別是中亞的壁畫），這已同華夏文明中心區的絲綢相去甚遠，而織出的人物又個個隆準、胡服，斷非漢族。

其實，若講聯繫，中國織金錦的肇起和繁盛與西域國家和游牧民族本來就密不可分<sup>[116]</sup>。在中國，人已入唐的隋代大工藝家何稠是現知確曾織造金錦的第一人，不過，他織金錦，原有比照，那是波斯獻給隋文帝的金綫錦袍，而何

稠的祖籍應在中亞<sup>[117]</sup>。唐代史籍關於波斯的描述，常要說到其“金縷織成”<sup>[118]</sup>、“金綾錦袍”<sup>[119]</sup>。開元四年（716），滅掉薩珊波斯的大食還送來了“金綾織袍”<sup>[120]</sup>。至於西域織金錦進入中國，還有一個可能的例證，即開耀元年（681）歲末，吐火羅（今阿富汗北部）獻金衣<sup>[121]</sup>，所謂金衣，當以織金錦製成，不過，高宗皇帝並未接受。這是中國早期織金錦同西域國家的聯繫。至於同游牧民族的聯繫，前述都蘭熱水和鄯善魯克沁的出上物應當可做物證。

#### 四、織 成

織成是個統稱，泛指按服用之需，設計、織造其形狀和圖案各類高檔織物，以它裁造衣物，無須尺量，僅須剪裁和縫綴。只要高級，只要按服用之需去設計、去織造，織成不計品類，紗、羅、綾、綺、錦、刻絲等都可包括在內，其質料雖然以絲為主，但還能夠用鳥獸毛，如唐代便有以鳥獸毛羽製作的織成<sup>[122]</sup>。曾有學者依據片段的材料，令織成與刻絲糾纏不清，此後，又相繼出現了種種似明若晦的類似解說，如今，伴隨古物研究的進展和文獻整理的深入，這類觀念的失誤已經愈發明顯。

織成的製作極其費工，靡費甚多。隋文帝的獨孤皇后節儉，故在當時的宮中竟找不出可賞賚的織成衣領<sup>[123]</sup>。大唐君主曾多次禁斷織成，如玄宗皇帝禁過<sup>[124]</sup>，他的兒子也禁過<sup>[125]</sup>，但這類禁斷通常沒有持久的效力。與織成同時遭禁的，還有刺綉，但刺綉的品格卻比織成低了許多。如袞冕是國家禮服，唐代天子玄衣纁裳的十二章、皇太子玄衣纁裳的九章皆“織成爲之”，而群臣青衣纁裳的九章則以刺綉成紋<sup>[126]</sup>；皇后褱衣，“深青織成爲之”。皇太子妃褱翟，“青織成爲之”，而內外命婦的翟衣，則“羅爲之，綉爲翟”<sup>[127]</sup>。而這也大體延續的是隋代制度<sup>[128]</sup>。

唐五代造作織成的風氣很盛，而其用途也相當廣泛，可以裁造衣物，可以鋪陳裝飾；可以觀摩欣賞，可以禮拜供奉。

裁造衣物。大唐立國之初，便下詔令，每逢十月一日，侍衛軍將要各依品秩，服以花紋不同的瑞獸紋織成缺胯襖子<sup>[129]</sup>。天寶年間，西川獻上過“費用百金”的五色織成背子<sup>[130]</sup>。唐代帝后又會將織成襖子舍入寺院，如武后、穆

宗皆有此舉<sup>[131]</sup>。在法門寺地宮的《衣物帳》上，還登錄着“織成綾長夾暖子一副三事”、“織成綺綾綾長襦襪卅量”，那就是懿宗時代的作爲了。滅前蜀，使後唐莊宗有了“六合被”，它是以蜀地工匠所織“十幅無縫錦”做的被材<sup>[132]</sup>。而後蜀主孟昶著名的“鴛衾”，則是用“一梭織成”的錦被。<sup>[133]</sup>後唐清泰元年（934）、後晉天福二年（937），趙在禮於襄州、宋州還分別獻過紅錦織成龍鳳暖帳。<sup>[134]</sup>

鋪陳裝飾。借織成褥段，大詩人杜甫曾諷喻了劍南節度使嚴武的驕奢淫逸<sup>[135]</sup>。後晉天福三年，滄州長官獻來織成紅錦床褥<sup>[136]</sup>。唐德宗皇帝過生日，蜀地長官便以織成紅錦地衣進奉<sup>[137]</sup>；五代，這種錦地衣還在造作，如前蜀宮中，就有“青錦地衣紅綉毯”<sup>[138]</sup>。南唐後主李煜作詞，也會說起“紅錦地衣隨步皺”<sup>[139]</sup>。織造錦地衣極爲不易，後晉出帝的驕奢荒唐之一便有用大型織機，以上百工人，歷時一年造作錦地衣<sup>[140]</sup>。而唐代還有用織成紅錦裝飾牆壁的，據文獻，其尺幅也相當巨大<sup>[141]</sup>。

觀摩欣賞。有用織成製作法書名迹的，唐人書道特重《蘭亭》，因此，西蜀的織成也會以《蘭亭》爲題材<sup>[142]</sup>，開元二年（714），玄宗禁過織成帖<sup>[143]</sup>，所指當即這類作品。

至於禮拜供奉品，則有大約8世紀中葉的“機織成功德佛像”，它出自一女子的梭下，唐人撰畫史，將它與大畫家陳閔的作品並稱，說它們“皆妙絕無比”<sup>[144]</sup>。後唐同光二年（924），割據福建的王審知也曾以“錦紋織成菩薩幡”貢獻中原王朝<sup>[145]</sup>。這類用於供奉禮拜的形象，若靠一般的織造，很難保證五官的準確，即令技術發展到今日，情形依然如此，而在當時，若以形象的準確令人產生虔敬之心，採用的工藝很可能還是通經斷緯的刻絲。道理如此，性質類同而時代稍晚的實例也能舉出，如蒙元時代的織御容採用的應當就是刻絲工藝<sup>[146]</sup>。唐五代的織成佛像、菩薩像今已不見，但五代還有織成佛經保存至今，那是有後梁貞明二年（916）款的織成《金剛經》，它共織出五千餘字，需約四萬根緯綫纔能完成一個循環，其工藝之繁、技術之精頗令今人贊嘆<sup>[147]</sup>。

隋唐五代織成的產地，或許主要在益州及其附近，前述的唐代幾例，凡確知來歷的，每每出自那裏。至少那裏產品聲譽極高，因此，元稹做詩也會提起“蜀地錦織成”<sup>[148]</sup>，在這位大詩人筆下，它雖已淪爲奸商手中的寶貨，但由此

透露出的消息，卻也包含着蜀地織成的精美和它在時人心目中的崇高地位。

宮廷作坊也造織成，由於織造太過費工，故數量必定不多，但其水平似乎更高。唐太宗時代，內庫之中，前代僧衣不少，但皇帝以為“咸無好者”。於是，便命後宮精工細做，歷時數載，造得衲袈裟一領，它“價值百金，觀其作製，都不知針綫出入所從”，太宗出巡，衲袈裟常隨左右。傳說它“麗絕”，非常人可服，有高僧大德意欲討去，皇帝不給，貞觀二十二年（648），賜予了玄奘法師<sup>[149]</sup>。玄奘對它顯然珍重異常，圓寂之後，靈柩還京，弟子還要把衲袈裟供奉在靈車之前<sup>[150]</sup>。根據這領衲袈裟“無針綫之迹”，當年，朱啓鈴曾推測它為織成<sup>[151]</sup>，這是可以信賴的。顯慶元年（656），武后又施與玄奘衲袈裟一領，從玄奘的謝啓分析<sup>[152]</sup>，它應當也是織成。

在阿斯塔那，唐代的織成應當出土過，從已刊佈的形象資料裏，起碼可以指出兩片，其一是 20 號墓中的“紅地寶相花紋錦”<sup>[153]</sup>，其二為背景資料不詳的綠地“對獅紋織成錦”<sup>[154]</sup>，它們均已殘損，所幸幅邊俱在，寬度分別為 8 釐米和 13.5 釐米，上下兩端的邊綫顯然就是對縫綴的提示，而其寬如許，大概除去衣緣之外，也再無他用了。前者伴出有神龍二年（706）文書，寶相花紋端莊華貴，色彩明艷熱烈，真有盛唐氣象，後者的主紋威武雄健，運動感頗強，連同輔紋，圖案形象同西安何家村窖藏出土的鑲金對獅紋銀洗差似<sup>[155]</sup>，其時代該在 8 世紀中葉以前纔對。

## 五、刻 絲

刻絲，刻又做克、尅、剋、緯等。依據古代字書《玉篇》、韻書《廣韻》的解說，緯即織緯。對刻絲的製作和外觀，參照莊綽《鷄肋編》的記錄，有深入研究的陳娟娟做過表述，她說刻絲“是以本色經絲，拵於木機之上，以手工把各色緯絲按花紋輪廓，一小塊一小塊地織成平紋的花樣。因為它是用小梭子按花紋輪廓分塊織製的，緯絲並不貫穿整個幅面，當花紋輪廓碰到垂直綫的時候，就留有斷痕，承空而看，像似尖刀刻鏤一般。這就是通常講的‘通經斷緯’”<sup>[156]</sup>。

刻絲的工藝道理相當簡單，但實際操作卻十分繁複，“如婦人一衣，終歲

可就”<sup>[157]</sup>，便是宋人的感嘆。不過，製作的繁複引出了紋樣的從心所欲，通經斷緯給惟妙惟肖地細膩表現色彩與形象提供了可能。這樣，伴同宋代社會文化的高漲，欣賞書畫漸成風氣，刻絲也逐漸脫離了服用品的本色，主流轉向摹刻書法名畫，成為中國絲織物裏聲譽最高的特殊品種。

不過，在唐代，刻絲尚無赫赫聲名，甚至，在那時的文獻裏，“刻絲”、“緯絲”之類語詞也不見蹤影。然而，那時的刻絲為數不少，當年，斯坦因、伯希和與日本大谷探險隊都在中國的西北獲得過<sup>[158]</sup>，1973年，中國的考古學家也在阿斯塔那的墓葬裏出土過<sup>[159]</sup>，20世紀80年代，又在都蘭熱水的墓葬裏發現了<sup>[160]</sup>，在日本奈良的正倉院，唐時的刻絲至今還有珍存，在日本，刻絲被稱為“綴錦”<sup>[161]</sup>。

1973年阿斯塔那的收穫是在高昌延壽十年（633）與唐垂拱四年（688）的張雄夫婦合葬墓裏<sup>[162]</sup>，所獲為幅寬僅1釐米，長9.3釐米的一小片，它每平方釐米經絲15根，緯絲116根，草綠色地，以白、大紅、橘黃、土紅、海藍、天青、沉香等八色彩絲顯花，圖案是以多種幾何形拼出的小花，精巧纖麗，花紋形象、圖案配色與當時中國通行的裝飾面貌迥然不同，現存域外的幾種，花紋、配色也大抵如此，往往顯得很“洋”。再有，上述的唐時刻絲，圖案都很小巧，均呈窄長形狀，而張雄夫婦合葬墓中的那片還用為女舞俑的束腰帶。在都蘭熱水出土的刻絲寬5.5釐米<sup>[163]</sup>，它藍色地，圖案為十字形小花，每平方釐米經絲18根，緯絲40至60根，圖案循環經向約4釐米、緯向約2.8釐米。儘管也會用為幡頭邊飾，但可以信賴的唐代緯絲實物幅寬皆窄，圖案又都很纖巧，因此，就有理由判斷，做帶是那時刻絲的主要用途。開元二年（714），唐玄宗禁斷過織成綯<sup>[164]</sup>，綯即絲帶，故而，對用做帶的刻絲，唐人的稱謂大約就是織成綯。

鑒定都蘭所出絲織品的趙豐特地指出，都蘭刻絲的刻斷之處不僅出現在色區的邊緣，還出現在色區之內，絲綫均加Z向強捻，與西北地區的刻毛技術有明顯的傳承關係，其作者可能是當地居民<sup>[165]</sup>。這是很有見地的，或應補充的是，通經斷緯的技藝和刻毛製品都源出西方，西北民族織造刻絲應當是受了西方的啟發。

儘管南美洲的印加織物也會通經斷緯，但在隋唐五代及其以前，不可能對

歐亞大陸產生影響。對歐亞大陸發生影響的通經斷緯技藝起源於古埃及，進入歐亞大陸後，由西向東逐漸傳播。從 20 世紀初起，先後在新疆的多處地點，發現了幾批時代相當於漢、北魏和唐的刻毛<sup>[166]</sup>，刻毛的技法與刻絲全然相同，差別僅在質料。這些刻毛，特別是其中較早的作品，圖案都帶有濃鬱的希臘化風格<sup>[167]</sup>。斯坦因在樓蘭遺址掘得的幾片，尤其是帶赫爾墨斯頭像的那片<sup>[168]</sup>，更為俄羅斯學者捷露薩莉姆斯卡亞等指明，它們最有可能的產地是埃及<sup>[169]</sup>。

但是，已知最早的刻絲基本都發現在中國，中國又是絲綢王國，因此，刻絲的發明權自然應當歸屬中國。而這裏“發明”的意義僅是，借用西方的刻毛方法，採用了新的工藝材料，至於圖案更加細膩，製作更加精美，那不過是技術的踵事增華。這樣，對通經斷緯技藝的演進只應做出如下的勾勒：先西方，後中國；先刻毛，後刻絲。至於中國刻絲作品的主要用途，則為在遊牧民族，服用；在農耕民族，欣賞；而這將在以後的時代得到顯現<sup>[170]</sup>。

唐代的刻絲產地尚主要局促在西北，以今見作品的圖案風格、製作工藝對照南宋時的描述<sup>[171]</sup>，其織工很可能不是漢族人。但漢地或許也有織造，倘若前述所謂織成縐即刻絲帶，那麼，假如漢地不織，玄宗皇帝禁它就毫無道理。不過，在刻絲的早期發展裏，非漢族的織工顯然特別重要。入宋，定州成為漢地最早的著名刻絲產地，除去那裏優秀的絲織傳統之外，它還應與回鶻人的遷徙有關，而這早已為陳娟娟指出了<sup>[172]</sup>。

## 六、綾 毯

綾毯即以染色絲綾織造的地毯，其特點是有些緯絲被剪斷，用於起絨<sup>[173]</sup>。隋唐五代的綾毯產地應當不止一處，但是，如今能夠指實的，卻僅有唐代的宣州了。宣州織造綾毯的歷史可能較早，不過，現在確知的，還在貞元（785—805）以來。宣州綾毯可具五色，故又稱五色綾毯，五色綾毯之中，最負盛名的是亦稱“絲頭紅毯”的紅綾毯，貞元以來，宣州的紅綾毯要逐年貢獻君王。貞元是德宗的年號之一，這個皇帝對席地以紅必有偏愛，在他統治的時代，不僅宣州要貢進紅綾毯，蜀地臣工還獻上過織成紅錦地衣<sup>[174]</sup>。



白居易借紅綫毯做過一首著名的詩，以“憂蠶桑之費也”<sup>[175]</sup>。此詩是白居易著名的《新樂府》之一，《新樂府》五十篇是“不爲文而作”的典範，作者自序稱，“其辭質而徑”，“其言直而切”，“其事核而實”，“其體順而肆”，故其所詠可以信賴。特別是由於實物無存，這首白詩已成爲今日瞭解紅綫毯的基本知識來源。根據白詩分析，每年十月，紅綫毯貢進宮廷；它色彩凝重高貴，起絨甚長，極其鬆軟，女子歌舞其上，能陷沒鞋襪；紅綫毯的尺寸和形狀要與所覆地面相同，需鋪墊它的宮殿有寬廣各 10 餘丈的，毯也要織爲同樣大小的一塊；它緊密厚實，用絲極多，1 平方丈重達千兩；因爲形制巨大，毯厚絲多，難以席捲，難以運送，入宮只得靠上百役夫肩挑。白詩說，紅綫毯“綫軟花虛不勝物”，可知，它是有圖案的，但對其成紋方法和圖案面貌，今已難悉其詳。詩人吟詠紅綫毯，爲的是“憂蠶桑之費”，的確，“一丈毯，千兩絲”，宮殿若寬廣十餘丈，覆蓋它的大毯，便要耗絲十萬兩以上，蠶桑之費，觸目驚心。

唐代的絲毯不僅見於宮廷，唐後期的名刹貴邸也往往有之。如開成五年（840），日本求法僧圓仁參拜五臺山，在竹林寺貞元戒律院八角形的萬聖戒壇上，看到了所鋪的彩色絲毯，“闊狹與壇齊”<sup>[176]</sup>。名相李絳有個不很爭氣的兒子，叫李璋，他做宣歙觀察使，要奉承宰相楊收。楊收府中，白檀香亭子落成，他就想獻地毯，獻毯之前，先偷偷派人量下亭子大小，然後再織以獻<sup>[177]</sup>。白詩說：“紅綫織成可殿鋪”，這兩毯或“闊狹與壇齊”、或先丈量再織造，這說明，若從形狀的角度講，唐代的綫毯也具備前述織成的性質。

#### 注 釋

[1] 標題語出張鷟文句，其文爲“觀鶴綾之絢爛，彩映冰霜；睹鳳錦之紛葩，光含日月”，見《龍筋鳳髓判》卷二，田濤、郭成偉校注本，北京：中國政法大學出版社，1996 年，60 頁。

[2] 陳維稷主編《中國紡織科學技術史（古代部分）》，北京：科學出版社，1984 年，293—296 頁；趙豐《唐代絲綢與絲綢之路》，西安：三秦出版社，1992 年，119、113 頁。

[3] 《宋會要輯稿·食貨六四》，北京：中華書局，1957 年，6113 頁下—6114 頁上。

[4] 《元典章》卷五八《講究織造段匹》，北京：中國廣播電視出版社影印本，1998 年，2119 頁。

[5] 劉若愚《酌中志》卷一九《內臣服佩記略》，北京古籍出版社，1994 年，166 頁。



[6] 張鷟《朝野僉載》卷三（北京：中華書局，1979年，76—77頁）：“汴州刺史王志愔……又令買單絲羅，匹至三千，愔問：‘用幾兩絲？’對曰：‘五兩。’愔令豎子取五兩絲來，每兩別與十錢手功之直。”

[7] 郭正中《三至十四世紀中國的權衡度量》，北京：中國社會科學出版社，1993年，201頁。

[8] 杜佑《通典》卷六《食貨典六·賦稅下》（北京：中華書局，1988年，107—108頁）：“准令，布帛皆闊尺八寸，長四丈爲匹，布五丈爲端，綿六兩爲屯，絲五兩爲絢，麻三斤爲緦。”

[9] 《通典》卷七《食貨典七·歷代盛衰戶口》（152頁）：“自後（開元十三年），天下無貴物，兩京……絹一匹二百一十二文。”《新唐書》卷五一《食貨志一》（北京：中華書局，1975年，134頁）：“是時（開天間），海內富實，米斗之價錢十三，青、齊間斗纔三錢，絹一匹錢二百。”

[10] 王溥《五代會要》卷二五《雜錄》（《萬有文庫》本，308—309頁）：“（顯德三年）十月敕：‘舊制，織絁絹布綾羅錦綺紗縠等，幅闊二尺起。來年後，公私織造須及二尺五分，不得夾帶粉藥。宜令諸道州府嚴切指揮，來年所納官捐，每匹須及十二兩，河北諸州並萊、登、沂、密州須及一十二兩。（按《冊府元龜·邦計部·絲帛》做“一十兩”。）絁絁正要夾密停勻，不定斤兩。絁絁絹長，依舊四十二尺。’”

[11] 馬縞《中華古今注》卷中《裙·觀裙》（《叢書集成初編》本，20頁）：“隋大業中，煬帝製五色夾纈花羅裙，以賜宮人及百僚母、妻，又製單絲羅以爲花籠裙，常侍宴供奉宮人所服，後又於裙上剪絲鳳綴於縫上，取象古之綸翟，至開元中，猶有製焉。”

[12] 關於唐代的土貢絲綢資料，請見拙著《唐代工藝美術史》，杭州：浙江文藝出版社，1998年，295—296頁。

[13] 《花蕊夫人宮詞》二六、三二、三六、三八、四〇、四六、五五、七一。見浦江清《花蕊夫人宮詞考證》，《開明書店二十周年紀念文集》，北京：中華書局，1985年，124—133頁。

[14] 李綽《尚書故實》（《唐五代筆記小說大觀》，上海古籍出版社，2000年，1164頁）：“陸暢字達夫，常爲韋南康作《蜀道易》，首句曰：‘蜀道易，易於履平地。’南康大喜，贈羅八百匹。……《蜀道難》，李白罪嚴武也。暢感韋之遇，遂反其詞焉。”

[15] 彭定球等《全唐詩》卷六十，北京：中華書局，1960年，712頁。

[16] 《全唐詩》卷八八九，10041頁。

[17] 浦江清《花蕊夫人宮詞考證》，128頁。

[18] 陸游《老學庵筆記》卷六（北京：中華書局，1979年，80頁）：“亳州出輕紗，舉之若無，裁以爲衣，真若烟霧。一州唯兩家能織，相與世世爲婚姻，懼他人家得其法也。云自唐以來名家，今三百餘年矣。”

[19] 周密《齊東野語》卷十《輕容方空》（上海：華東師範大學出版社，1985年，187—188

頁)：“紗之至輕者，有所謂輕容，出《唐類苑》，云：‘輕容，無花薄紗也。’……又有所謂方空者，……二紗名，世少知，故表出之。”

[20] 《中國紡織科學技術史（古代部分）》，293 頁。

[21] 陝西省考古研究所《中國考古文物之美·陝西扶風法門寺地宮》，北京：文物出版社，1994 年，113 頁。

[22] 白居易《寄生衣與微之，因題封上》，《全唐詩》卷四三八（4867 頁）：“淺色縠衫輕似霧，紡花紗袴薄於雲。莫嫌輕薄但知着，猶恐通州熱殺君。”白居易《元九以綠絲布白輕容見寄製成衣服以詩報知》，《全唐詩》卷四四〇（4897 頁）：“綠絲文布素輕容，珍重京華手自封。貧友遠勞君寄附，病妻親爲我裁縫。袴花白似秋雲薄，衫色青於春草濃。欲着卻休知不稱，折腰無復舊形容。”

[23] 王建《宮詞一百首》（《全唐詩》卷三〇二，3444 頁）：“舞來汗濕羅衣徹，樓上人扶下玉梯”。同上（3446 頁）：“縑羅不着索輕容，對面教人染退紅。”

[24] 穆根來等譯《中國印度見聞錄》卷二，北京：中華書局，1983 年，101 頁。

[25] 佚名《玉泉子》（北京：中華書局，1958 年，28 頁）：“文宗命中使宣兩軍中尉及諸司使、內官等，不許着紗、縠、綾、羅、布。”

[26] 蘇鶚《杜陽雜編》卷上（北京：中華書局，1960 年，21—23 頁）：“元載末年，造雲輝堂於私第，……內設懸黎屏風、紫綃帳。……紫綃帳得於南海溪洞酋帥，即絞綃之類也。輕疏而薄，如無所礙。雖屬凝冬，而風不能入。盛夏則清涼自至。其色隱隱焉，忽不知其帳也，謂載卧內有紫氣。……載寵姬薛瑶英……衣龍綃之衣，一襲無一二兩，搏之不盈一握。載以瑶英體輕，不勝重衣，故於異國以求是服也。”

[27] R. 韋陀《西域美術：大英博物館藏斯坦因的收集品》第 3 卷，東京：講談社，1984 年，圖版 24-2。

[28] 新疆維吾爾自治區博物館《新疆出土文物》，北京：文物出版社，1975 年，圖版 160。

[29] 李德裕《鴛鴦篇》，（《全唐詩》卷四七五，5398 頁）：“洛陽女兒在青閣，二月羅衣輕更薄。金泥文彩未足珍，畫作鴛鴦始堪着。”李商隱《燕臺四首·秋》（《全唐詩》卷五四一，6233 頁）：“越羅冷薄金泥重，廉鉤鸚鵡夜驚霜。”

[30] 劉昫等《舊唐書》卷三七《五行志》（北京：中華書局，1975 年，1377 頁）：“安樂初出降武延秀，蜀川獻單絲碧羅籠裙，縷金爲花鳥，細如絲髮，鳥子大如黍米，眼鼻嘴甲俱成，明目者方見之。”

[31] 王欽若等《冊府元龜》卷一六九《帝王部·納貢獻》，北京：中華書局影印本，1960 年，2039 頁上一下、2040 頁上。

[32] 陶穀《清異錄》卷下《器具門·金泥五檐傘》，上海古籍出版社影印文淵閣《四庫全書》

本，1991年，904頁上。

[33]《中國紡織科學技術史（古代部分）》，317、305頁。

[34]武敏《吐魯番出土蜀錦的研究》，《文物》1984年第6期，80頁。

[35]《唐代絲綢與絲綢之路》，108頁。

[36]李吉甫《元和郡縣圖志》卷二八《宣州》（北京：中華書局，1983年，681頁）：“自貞元後，別進五色線毯及綾、綺等珍物，與淮南、兩浙相比。”

[37]如慧琳《一切經音義》卷一《大般若波羅蜜多經卷第一·綺飾》（上海古籍出版社，1986年，52頁）：“綺，……用二色彩絲織成文華，次於錦，厚於綾。”卷四《大般若波羅蜜多經第三百九十八卷·鋪綺帔》（163頁）：“綺，……以二色彩絲織為文花，出吳越。次於錦也。”

[38]宋敏求《唐大詔令集》卷一〇八《禁約上·禁奢侈服用敕》（北京：商務印書館，1959年，563頁）：“天下更不得採取珠玉，刻鏤器玩，造作錦綉珠繩，織成帖、縞、二色綺、綾、羅作龍鳳、禽獸等異文字及豎欄錦文者。開元二年七月。”

[39]李肇《唐國史補》卷下《宣州兔毛褐》（上海：古典文學出版社，1957年，65頁）：“宣州以兔毛為褐，亞於錦綺，復有染絲織者，尤妙，故時人以爲，兔褐真不如假也。”

[40]《唐代絲綢與絲綢之路》，108頁。

[41]《中華古今注》卷上《武臣缺胯襖子》（13—14頁）：“至武德元年，高祖詔其諸衛將軍，每至十月一日，皆服缺胯襖子，織成紫瑞獸襖子。左右武衛將軍服豹紋襖子，左右翊衛將軍服瑞鷹紋襖子，其七品以上陪位散員官等，皆服綠無紋綾襖子，至今不易其制。”

[42]王溥《唐會要》卷三二《輿服下·異文袍》（北京：中華書局，1955年，582—583頁）：“太和六年六月，敕……六品以下常參官，許服小團窠綾及無紋綾，隔織、獨織等充。”歐陽修、宋祁《新唐書》卷二四《車服志》（531—532頁）：“文宗即位，以四方車服僭奢下詔準儀制令，……六品以下服綾，小窠、無紋及隔織、獨織。”《冊府元龜》卷六一《帝王部·立制度二》（678頁下—681頁上）：“（太和）六年六月戊寅，右僕射王涯準敕詳度諸司制度條件，等禮部式。……六品以上朝參官，許服小團窠綾及無紋綾，隔織紗、獨織等充。”

[43]司馬光《資治通鑑》卷一七三《陳紀七·宣帝太建九年》（北京：中華書局，1956年，5380頁）“九月，戊寅，周制：‘庶人已上，唯聽衣綢、綿綢、絲布、圓綾、紗、絹、綃、葛、布等九種（胡注：綢，與紬同，直由翻，大絲繒也。綿綢，紡綿為之，今淮人能織綿紬，緊厚，耐久服。絲布，以絲裨布縷織之，今謂之兼絲布。圓綾，土綾也，亦謂之花絹。紗，方目紗也。絹，集掾翻，縑也，細絲繒。綃，相邀翻，生絲繒。葛，葛越，宜夏服。布，緝麻若苧為之。種，章勇翻），餘悉禁之。朝祭之服，不拘此制。’”

[44]《資治通鑑》卷二六二唐紀七十八·光化三年九月胡注（8534頁）：“文繒，絹之有文者，今謂之花絹。”

[45] 《新唐書》卷四八《百官志三·少府》，1268—1271 頁。

[46] 元稹《織婦詞注》，《全唐詩》卷四一八（4607 頁）：“予掾荆時，目擊貢綾戶有終老不嫁之女。”荆州如此，其他州府亦當相同。

[47] 程大昌《演繁露》卷六《投五木瓊欒玖骰》（上海古籍出版社影印文淵閣《四庫全書》本，1991 年，113 頁下—114 頁上）：“今世蜀地織綾，其紋有兩尾尖削，而中間寬廣者，既不像花，亦非禽獸，乃遂名為柙蒲，豈古制流於機織，至今尚存也耶。”

[48] 《唐大詔令集》卷一〇九《禁約下·禁大花綾錦等敕》（566 頁）：“在外所織造大張錦、軟瑞錦、透背及綢錦、竭鑿六破以上錦、獨窠紋綾、四尺幅及獨窠吳綾、獨窠司馬綾，並宜禁斷。大曆六年四月。”

[49] 長孫無忌《唐律疏議》卷八《衛禁》（北京：中華書局，1983 年，176—177 頁）：“依《關市令》：‘錦、綾、羅、縠、紬、綿、絹、絲、布、犢牛尾、真珠、金、銀、鐵，並不得度西邊、北邊諸關及至緣邊諸州興易。’從錦、綾以下，並是私家應有。若將度西邊、北邊諸關，計贓減坐贓罪三等。其私家不應有，雖未度關，亦沒官。”

[50] 張彥遠《歷代名畫記》卷十《唐朝下》（北京：人民美術出版社，1963 年，192—193 頁）：“竇師綸，字希言，納言、陳國公抗之子。初為太宗秦王府諮議、相國錄事參軍，封陵陽公。性巧絕。草創之際，乘輿皆缺，敕兼益州大行臺檢校修造。凡創瑞錦、宮綾，章彩奇麗，蜀人至今謂之陵陽公樣。官至太府卿、銀、坊、邛三州刺史。高祖、太宗時，內庫瑞錦對雉、鬥羊、翔鳳、游麟之狀，創自師綸，至今傳之。”

[51] 魏徵《隋書》卷二《高祖紀二》（北京：中華書局，1973 年，54 頁）：“開皇、仁壽之間，丈夫不衣綾綺，而無金玉之飾，常服率多布帛，裝帶不過以銅鐵骨角而已。”

[52] 《西域美術：大英博物館藏斯坦因的收集品》第 3 卷，295 頁。

[53] 《西域美術：大英博物館藏斯坦因的收集品》第 3 卷，293 頁。

[54] 據郭正中的研究，唐尺的一般長度為 29.6 釐米左右，中唐以後的官尺，多在 30 釐米以上。見《三至十四世紀中國的權衡度量》，224—250 頁。

[55] 《唐會要》卷三二《輿服下·異文袍》（582—583 頁）：“太和六年六月，敕三品以上，許服鵲銜瑞草、雁銜綬帶及對孔雀綾袍襖。”

[56] 趙豐《織綉珍品》，藝紗堂/服飾出版（香港），1999 年，138 頁。

[57] 《新疆出土文物》，圖版 162。

[58] 元稹《陰山道》（《全唐詩》卷四一九，4620 頁）：“挑紋變鑄力倍費，棄舊從新人所好。越縠縹綾織一端，十匹素縑功未到。豪家富賈逾常制，令族清班無雅操。從騎愛奴絲布衫，臂鷹小兒雲錦韜。”

[59] 白居易《縹綾念女工之勞也》（《全唐詩》卷四二七，4704 頁）：“縹綾縹綾何所似，不

似羅綃與紈綺。應似天台山上明月前，四十五尺瀑布泉。中有文章又奇絕，地鋪白煙花簇雪。織者何人衣者誰，越溪寒女漢宮姬。去年中使宣口敕，天上取樣人間織。織爲雲外秋雁行，染作江南春水色。廣裁衫袖長製裙，金斗熨波刀剪紋。異彩奇文相隱映，轉側看花花不定。昭陽舞人恩正深，春衣一對直千金。汗沾粉汗不再著，曳土蹋泥無惜心。繚綾織成費功績，莫比尋常綃與帛。絲細線多女手疼，扎扎千聲不盈尺。昭陽殿裏歌舞人，若見織時應也惜。”

〔60〕《舊唐書》卷一七四《李德裕傳》(4513—4514頁)：“‘……又奉詔旨，令織定羅、紗袍段及可幅盤縑繚綾一千匹，伏讀詔書，倍增惶灼。……況玄鵝、天馬、掬豹、盤縑，文彩珍奇，只合聖躬自服。今所織千匹，費用至多，在臣愚誠，亦所未諭。’……優詔報之，其繚綾罷進。”

〔61〕文宗《南郊赦文》，(《全唐文》卷七五，上海古籍出版社影印本，1990年，345頁下)：“自今以後，四方並不得輒以新樣、難得、非常之物爲獻，其機杼織作有纖麗尤甚，若花絲布、繚綾之類及幅尺廣狹不中常度者，並宜禁斷。仍仰天下州府，敕到後一月日內，所有此色機杼，一切焚棄訖聞奏，並委觀察判官嚴加檢查，犯者，以故違敕論。”《唐會要》卷三二《輿服下·異文袍》(582—583頁)：“太和六年六月，敕……其花絲布及繚綾，除供御服外，委所在長史禁毀訖聞奏。其不可服絲布者，敕下後，限一月並須改易。”

〔62〕韓偓《余作探使以繚綾手帛子寄賀，因而有詩》(《全唐詩》卷六八二，7825頁)：“解寄繚綾小字封，探花筵上映春叢。黛眉印在微微綠，檀口消來薄薄紅。縷處直應心共緊，研時猶恐汗先融。帝臺春盡還東去，卻繫裙腰伴雪胸。”韓偓《半睡》(《全唐詩》卷六八二，7828頁)：“眉山暗澹向殘燈，一半雪鬢墜枕棱。四體著人嬌欲泣，自家揉損研繚綾。”

〔63〕《法門寺塔地宮所出紡織品》，《文物》1988年第10期，27頁。

〔64〕《太平廣記》卷二五七《嘲諷五·織錦人》，2005頁。

〔65〕韓偉《法門寺地宮唐代隨真身衣物帳考》，《文物》1991年第5期，2頁。

〔66〕《冊府元龜》卷一六九《帝王部·納貢獻》，2035頁上—2045頁上、卷一九七《閭位部·納貢獻》，2380頁下—2381頁上、卷二三二《僭僞部·稱藩》，2763頁上—2768頁上。

〔67〕《全唐詩》卷三〇五，3469頁。

〔68〕慧琳《一切經音義》卷六六《集異門足論第四卷·綉綾》(2655頁)：“《埤蒼》云：‘綾似綺而細也。’”

〔69〕《冊府元龜》卷九四三《總錄部·不誼》，11115頁上。

〔70〕《冊府元龜》卷一六九《帝王部·納貢獻》，2042頁上一下、2044頁下；吳任臣《十國春秋》卷一〇一《荆南二·貞懿王世家》，北京：中華書局，1983年，1447頁。

〔71〕《隋書》卷四八《楊素傳》，1282頁。

〔72〕姚汝能《安祿山事迹》卷上，上海古籍出版社，1983年，6—7頁。

〔73〕山西省考古研究所《唐代薛徹墓發掘報告》，北京：科學出版社，2000年，圖版58—

89。

〔74〕《舊唐書》卷一〇五《韋堅傳》，3222—3223 頁。

〔75〕《舊唐書》卷一九〇下《文苑傳下·李白》(5053 頁)：“時侍御史崔宗之謫官金陵，與白詩酒唱和。嘗月夜乘舟，自采石達金陵，白衣宮錦袍，於舟中顧瞻笑傲，旁若無人。”

〔76〕劉餗《隋唐嘉話》下(北京：中華書局，1979 年，40 頁)：“武后遊龍門，命群官賦詩，先成者賞錦袍。左史東方虬既拜賜，坐未安，宋之問詩復成，文理兼美，左右莫不稱善，乃就奪袍衣之。”

〔77〕鄭谷《錦二首》，《全唐詩》卷六七五，7738 頁。

〔78〕《安祿山事迹》卷上(14—15 頁)：“(天寶十一載)十一月十七日，祿山遣其男范陽節度副使、鴻臚卿同正兼廣陽太守慶緒〔獻〕奚、契丹及同羅、阿布思等生口三千人，金、銀、錦、罽、駝、奚車布於闕下，婦人皆以衣紋錦，飾以義須，盛陳列以爲壯。”

〔79〕李林甫《唐六典》卷三《戶部·金部郎中、員外郎》，北京：中華書局，1992 年，82—83 頁。

〔80〕《冊府元龜》卷一六七《帝王部·招懷五》，2017 頁上—2021 頁下。

〔81〕武敏《吐魯番出土蜀錦的研究》，《文物》1984 年第 6 期，70—80 頁；武敏《新疆出土漢——唐絲織品初探》，《文物》1962 年第 7、8 期合刊，64—75 頁。夏鼐《新疆新發現的古代絲織品——綺、錦和刺繡》，《考古學和科技史》北京，科學出版社，1979 年，96 頁。

〔82〕國家文物局古文獻研究室等《吐魯番出土文書》第 3 冊《阿斯塔那一七三號墓文書·高昌延壽十年(633)元兒隨葬衣物疏》，北京：文物出版社，1982 年，267 頁；第 4 冊《阿斯塔那一五號墓文書·唐唐幢海隨葬衣物疏》，32 頁。

〔83〕《冊府元龜》卷一六九《帝王部·納貢獻》，2036 頁上。

〔84〕中亞中世紀城堡遺址，在今烏茲別克斯坦鐵爾梅茲城西北約 30 公里處。見夏鼐等《中國大百科全書·考古學》，北京、上海：中國大百科全書出版社，1986 年，28 頁。

〔85〕中亞古代粟特城市遺址，在今烏茲別克斯坦撒馬爾罕城北郊。見《中國大百科全書·考古學》，3 頁。即康國都城。有意味的是，在王宮遺址“使節廳”的西壁壁畫上，來自東方(中國或高麗)的使節手中所持不是絲綢，卻是絲綫，這體現的應是當地絲織業的發達和粟特人對絲綢裝飾等的要求與東方有所不同。

〔86〕中亞古代粟特城市遺址，在今烏茲別克斯坦布哈拉城西 40 公里處。見《中國大百科全書·考古學》，538—539 頁。或即安國都城。

〔87〕中亞古代粟特城市遺址，在今塔吉克斯坦片治肯特城東南 1.5 公里處。見《中國大百科全書·考古學》，364—365 頁。或即米國都城，該城於 8 世紀中葉廢棄。自 1946 年起，蘇聯考古學家曾在這裏逐年發掘，收穫最大。

[88]《中亞和伊朗》(國立艾爾米塔什論文集)，作者出版，列寧格勒，1972年，5—56頁，(Средняя Азия и Иран сборник статей государственного эрмитажа изд. Автора, Ленинград, 1972г. ст. 5—56)。

[89]姜伯勤《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，北京，文物出版社，1993年，206—226頁。此書對撒答刺欺與其他西方織錦有簡切的譯介和深入的探討。似可挑剔的是，姜先生按照英語的讀音(zandaniji)譯撒答刺欺為“贊丹尼奇”，但在漢文載籍中，這個語詞有對音，如《元史·百官志一·工部》作撒答刺欺，《元典章·吏部·職品》作撒答刺期，根據通行的方法，還以遵循漢文載籍為好。鑒於《元典章》的文字狀況，本文願意依從《元史》。

[90]《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，154—197頁。

[91]《世界染織》，24頁，藏日本京都龍谷大學圖書館。姜伯勤說，此錦在新疆米蘭出土，新月弦內的兩排文字係粟特文，見《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，219頁。陳達生稱，文字係庫非體阿拉伯文，兩排文字一正一反，一排義為獨一的，一排義為勝利或征服，兩詞均為安拉的美名或稱號，見《唐代絲綢與絲綢之路》，231頁。

[92]《新疆出土文物》，圖版145“孔雀尾紋錦”。

[93]宋濂等《元史》卷八五《百官志一·工部》(北京：中華書局，1976年，2149頁)：“撒答刺欺提舉司，秩正五品。提舉一員，副提舉一員，提控案牘一員。至元二十四年，以札馬刺丁率人匠成造撒答刺欺，與絲紬同局造作，遂改組練人匠提舉司為撒答刺欺提舉司。”

[94]《元史》卷八二《選舉志二·銓法上》，2050頁。

[95]關於撒答刺欺提舉司提舉的品秩，《元典章》卷七《吏部·職品》(197頁)做“從五品”。

[96]關於撒答刺欺在元代中國的情況，見拙著《元代工藝美術史》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年，93—97頁。

[97]賈應逸《新疆絲織技藝的起源及其特點》，《考古》1985年第2期，173—181頁。

[98]中亞壁畫織物形象中的四瓣花見A. M. 別列尼茨基《片治肯特的紀念性藝術》(莫斯科：藝術出版社，1973年；Монументальное Искусство Пенджикента А. М. Беленицкий изд. Искусство, Москва, 1973г.)，14頁(Ⅲ/6居址正廳東壁)、16頁(Ⅲ/7繪畫廳北壁)、21頁(VI/1正廳)等，木雕中的四瓣花見上書圖版46、48、49、51、53、55(皆出土於Ⅶ/11)等。

[99]《文物》1962年第7、第8期合刊，圖版11。

[100]柳特菲亞·阿伊尼《阿維森那時代的中亞藝術》，杜尚別，伊爾凡出版社，1980年，圖版133(Искусство средней Азии эпохи Авиценны Люtfия Айни Изд. Ирфон, Душанбе, 1980г.)。

[101]《片治肯特的紀念性藝術》，圖版23(XⅪ/1西壁交戰圖1)、25(XⅪ/11南壁亞馬孫人圖)等。

〔102〕僅知武敏獨持異議，認為，唐錦之中，經綫起花者居多。見《新疆出土漢——唐絲織品初探》，《文物》1962年第7、8期合刊，64—75頁；《吐魯番出土蜀錦的研究》，《文物》1984年第6期，70—80頁。

〔103〕《唐代絲綢與絲綢之路》，101—103頁。

〔104〕《新疆維吾爾自治區博物館》（北京：文物出版社，1991年），圖版68和文字說明。對這片錦的年代，還有另外一種看法，認為它是7到8世紀的產品，見穆舜英《中國新疆古代藝術》（新疆美術攝影出版社，烏魯木齊，1994年），198頁圖版282文字說明。

〔105〕《唐國史補》卷下《造物由水土》（65頁）：“凡物由水土，故江東宜紗綾、宜紙者，鏡水之故也。蜀人織錦初成，必濯於江水，然後文彩煥發。”

〔106〕《元和郡縣圖志》卷一七《趙州·臨城縣》（491頁）：“泚水，在縣南二里。出白土，細滑如膏，以之濯錦，色如霜雪，如蜀錦之得江津也。”

〔107〕《元和郡縣圖志》卷三一《成都府·成都縣》（767頁）：“大江，一名汶江，一名流江，經縣南七里。……此水濯錦，鮮於他水。”

〔108〕《唐代絲綢與絲綢之路》，139—140頁。

〔109〕《新疆維吾爾自治區博物館》，圖版67和文字說明；《唐代絲綢與絲綢之路》，105頁。

〔110〕《冊府元龜》卷三一四《宰輔部·謀猷四》（3701頁上）：“帝（文宗）曰：‘……朕嘗聞，前時內庫有兩領錦暖子，其上飾以金鳥，一領玄宗皇帝幸溫湯時著，一領與楊貴妃著，當時貴重如此。如今奢靡，豈復貴之？料今富家，亦應往往而有。’”

〔111〕《中國考古文物之美·陝西扶風法門寺地宮》，108頁。

〔112〕王亞蓉《法門寺塔地宮所出紡織品》，《文物》1988年第10期，27頁；《中國考古文物之美·陝西扶風法門寺地宮》，113頁。

〔113〕《織綉珍品》，125頁。

〔114〕許新國、趙豐《都蘭出土絲織品初探》，《中國歷史博物館館刊》第15、16期合刊（1991年），64頁；《唐代絲綢與絲綢之路》，104頁。

〔115〕《中國新疆古代藝術》，圖版250文字說明。

〔116〕拙作《納石失在中國》，《東南文化》2003年第8期，54—64頁。

〔117〕《隋書》卷六八《何稠傳》（1596—1598頁）：“何稠字桂林，國子祭酒妥之兄子也。……開皇初，授都督，累遷御府監，歷太府丞。稠博覽古圖，多識舊物。波斯嘗獻金綿（按《北史》本傳作“綫”）錦袍，組織殊麗，上命稠爲之。稠錦既成，逾所獻者，上甚悅。時中國久絕琉璃之作，匠人無敢厝意，稠以綠瓷爲之，與真不異。……歸於大唐，授將作少匠（按《北史》本傳作“少府監”），卒。”《隋書》卷七六《儒林傳·何妥》（1709頁）：“何妥字栖鳳，西城（《通志》卷一七四《何妥傳》作“西域”）人也。父細胡（《北史》本傳作“細脚胡”），通商入



蜀，遂家郫縣，事梁武陵王紀，主織金帛，因致巨富，號爲西州大賈。”

[118]《通典》卷一九三《邊防典九·波斯》，5270—5271 頁。

[119]《冊府元龜》卷九六一《外臣部·上風三·波斯國》，11307 頁上。

[120]《冊府元龜》卷九七一《外臣部·朝貢四》(11405 頁下)：“(開元四年)七月，大食國黑密牟尼蘇利漫遣使上表，獻金綾織袍、寶裝玉灑池瓶各一。一云，開元初，進名寶、鈿帶等方物。”

[121]《冊府元龜》卷一六八《帝王部·卻貢獻》(2025 頁下)：“開耀元年十二月，吐火羅進金衣一領，帝不受。”又，《松窗雜錄·物之異聞》(12 頁)記二十一物，中有“罽賓國黃金衣”，稱它們“皆得其所自，或經目識。”罽賓，隋唐時指阿富汗東北。

[122]《唐代工藝美術史》，106—109 頁。

[123]《資治通鑑》卷一七五《陳紀九·宣帝太建十三年》(5447 頁)：“(獨孤皇后)性儉約，帝嘗合止利藥，須胡粉一兩，宮內不用，求之，竟不得。又欲賜柱國劉嵩妻織成衣領，宮內亦無之。”

[124]《唐大詔令集》卷一〇八《禁約上·禁奢侈服用敕》(563 頁)：“天下更不得採取珠玉，刻鏤器玩，造作錦綉珠繩，織成帖、縞、二色綺、綾、羅作龍鳳、禽獸等異文字及豎欄錦文者。”

[125]肅宗《收復兩京大赦文》，《全唐文》卷四四(212 頁上)：“屋宇、車輿、衣服、器用，並宜準式。珠玉、寶鈿、平脫、金泥、織成、刺綉之類，一切禁斷。”

[126]《通典》卷一〇八《禮典六十八·君臣冕服冠衣制度》，2798—2801 頁。

[127]《通典》卷一〇八《禮典六十八·皇后王妃內外命婦服及首飾制度》，2805—2806 頁。

[128]《隋書》卷一二《禮儀志七》，253—261 頁。

[129]《中華古今注》卷上《武臣缺胯襖子》(13—14 頁)：“至武德元年，高祖詔其諸衛將軍，每至十月一日，皆服缺胯襖子，織成紫瑞獸襖子。左右武衛將軍服豹紋襖子，左右翊衛將軍服瑞鷹紋襖子，其七品以上陪位散員官等，皆服綠無紋綾襖子，至今不易其制。”

[130]《中華古今注》卷中《衫子褙子》(20 頁)：“天寶年中，西川貢五色織成褙子。玄宗詔曰：‘觀此一服，費用百金，其往金玉珍異，並不許貢。’”

[131]段成式《酉陽雜俎》續集卷六《寺塔記下》(北京：中華書局，1981 年，260 頁)：“招國坊崇濟寺。寺內有天后織成蛟龍披襖子及綉衣六事。”同上(頁 262)：“晉昌坊楚國寺。寺內有楚哀王等金身銅像。哀王綉襖半袖猶在。長慶中，賜織成雙鳳夾黃襖子，鎮在寺中。門內有放生池。太和中，賜白氈黃褲衫。”

[132]《清異錄》卷下《裝飾門·六合被》(897 頁上一下)：“(後唐)莊宗滅梁平蜀，志頗自逸。命蜀匠旋織十幅無縫錦爲被材。被成，賜名六合被。”

[133]《十國春秋》卷四九《後蜀二·後主本紀》(742 頁)：“後主初襲位，頗勤政事，寢處唯

紫羅帳、碧綾帷。褥無錦綉諸飾，至於盥漱之具，但用白金，雜以黑漆木器。……中歲稍稍以侈靡爲樂，常命一梭織成錦被，凡三幅帛，上鏤二穴，名曰鴛衾。有以芙蓉花遍染繒爲帳幔，名曰芙蓉帳。溺器皆以七寶裝之。每臘日，內官各獻羅體圈金花樹，所費不貲。”

〔134〕《冊府元龜》卷一六九《帝王部·納貢獻》，2037頁下、2038頁上。

〔135〕杜甫《太子張舍人遺織成褥段》，《全唐詩》卷二二〇（2329頁）：“客從西北來，遺我翠織成。開緘波濤涌，中有掉尾鯨。逶迤羅水族，瑣細不足名。客云充君褥，承君終宴榮。”

〔136〕《冊府元龜》卷一六九《帝王部·納貢獻》，2039頁上。

〔137〕于邵《降誕日進馬及織成紅錦地衣狀》，《全唐文》卷四二五，1920頁上。

〔138〕《花蕊夫人宮詞·六》，浦江清《花蕊夫人宮詞考證》，124頁。

〔139〕李煜《浣溪紗》，《全唐詩》卷八八九，10044頁。

〔140〕《資治通鑑》卷二八五《後晉紀六·開運二年》（9295—9296頁）：“帝自陽城之捷，謂天下無虞，驕侈益甚。四方貢獻珍奇，皆歸內府；多造器玩，廣宮室，崇飾後庭，近朝莫之及；作織錦樓以織地衣，用織工數百，期年乃成。”

〔141〕崔致遠《幽州李可舉太保》，《唐文拾遺》卷三八（192頁中一下）：“織成紅錦繳壁兩條、暖子錦三匹、被錦兩匹、西川羅夾纈二十匹、真紅地絹夾纈八十匹。右件繳壁、錦、纈等，龜城傳樣，鳳杼成功。張廣幅而宛見虹舒，疊彩繒而免慚蛟織。雖五十里之誇，步障則難可爭光；而四十匹之制，戎衣則或堪入用。”

〔142〕李濟《松窗雜錄·物之異聞》，北京：中華書局，1960年，12頁。

〔143〕《唐大詔令集》卷一〇八《禁約上·禁奢侈服用敕》，563頁。

〔144〕朱景玄《唐朝名畫錄·妙品中·陳閔》（《畫品叢書》，北京：人民美術出版社，1982年，82頁）：“陳閔，會稽人也，善寫真及畫人物。本道薦之於上國，明皇開元中，召入供奉，……實天假其能也，國朝間令公之後一人而已。……曾畫故吏部徐侍郎本行經幡十二口，今在焉。又有士女，亦能機織成功德佛像，皆妙絕無比。”

〔145〕《冊府元龜》卷一六九《帝王部·納貢獻》，2035頁下。

〔146〕拙作《蒙元御容》，《故宮博物院院刊》2004年第3期，31—59頁。

〔147〕《織綉珍品》，214頁。

〔148〕元稹《估客樂》，《全唐詩》卷四一八，4611頁。

〔149〕慧立、彥棕《大慈恩寺三藏法師傳》卷七（北京：中華書局，1983年，151—152頁）：“（貞觀二十二年）駕幸洛陽宮，時蘇州道恭法師、常州慧宣法師並有高行，學該內外，爲朝野所稱。帝招之。既至，引入坐言訖，時二僧各披一衲，是梁武帝施其先師，相承共寶。既來謁龍顏，故取披服。帝哂其不工，取衲令示，仍遣賦詩以詠。恭公詩曰：‘福田資象德，聖種理幽薰。不持金做纈，還用彩成紋。朱青自掩映，翠綺相氤氳。獨有離離葉，恒向稻畦分。’宣公詩末云：

‘如蒙一披服，方堪稱福田。’意欲之。帝並不與，各施絹五十匹，即此衲也。傳其麗絕，豈常人所服用，唯法師盛德當之矣。時並賜法師剃刀一口。”

[150]《大慈恩寺三藏法師傳》卷十（226頁）。

[151]朱啓鈴《絲綉筆記》卷下，《美術叢書》，揚州，江蘇古籍出版社，1986年，2131頁上。

[152]《大慈恩寺三藏法師傳》卷九（196頁）：“（顯慶元年十月）一日，皇后施法師衲袈裟一領，並雜物等數十件。法師啓謝曰：‘沙門玄奘啓。垂賜衲並雜物等，捧對驚慚，不知比喻。且金縷上服，傳自先賢，或無價衣，聞諸聖典，未有窮神盡妙，目擊當如今之賜者也。觀其均彩濃淡，敬君不能逾其巧；裁縫婉密，離縷無以窺其迹。便覺煙霞入室，蘭麝在身，旋俯自瞻，頓增榮價。’”

[153]新疆維吾爾自治區博物館《吐魯番縣阿斯塔那一哈拉和卓古墓群發掘簡報（1963—1965）》，《文物》1973年第10期，17頁。

[154]《新疆出土文物》，圖版146。

[155]韓偉稱這件器物爲“雙獅紋十雲瓣銀碗”，其年代係初唐，見韓偉《海內外唐代金銀器萃編》，西安：三秦出版社，1989年，191頁圖108說明。

[156]《緯絲》，《故宮博物院院刊》1979年第3期，22頁。

[157]莊綽《鷄肋編》卷上（北京：中華書局，1982年，33頁）：“定州織刻絲，不用大機，以熟色絲經於木杼上，隨所欲作花草禽獸狀。以小梭織緯時，先留其處，方以雜色綫綴於經緯之上，合以成文，若不相連。承空視之，如雕鏤之象，故名‘刻絲’。如婦人一衣，終歲可就。雖作百花，使不相類亦可，蓋緯綫非通梭所織也。”

[158]《西域美術：大英博物館藏斯坦因的收集品》第3卷，圖版43、44；傑可·吉艾斯《西域美術：吉美博物館藏伯希和的收集品》第2卷，圖版122、123；陳娟娟《宋代的緯絲藝術》，《文物天地》1994年第4期，10頁。

[159]新疆維吾爾自治區博物館、西北大學歷史系考古專業《1973年吐魯番阿斯塔那古墓群發掘簡報》，《文物》1975年第7期，17頁；彩圖見《新疆出土文物》，圖版148。

[160]《都蘭出土絲織品初探》，《中國歷史博物館館刊》第15、16期合刊（1991年），66頁。

[161]關根真隆《名寶的日本美術·正倉院》，東京，小學館，1982年，圖版42。

[162]《新疆出土文物》，圖版148左。

[163]趙豐《紡織品考古新發現》，藝紗堂/服飾工作隊（香港），2002年，圖37。

[164]《唐大詔令集》卷一〇八《禁約上·禁奢侈服用敕》，563頁。

[165]《唐代絲綢與絲綢之路》，116頁。

[166]陳娟娟《宋代的緯絲藝術》，10頁；李遇春、賈應逸《新疆脫庫孜沙來遺址出土毛織

品初步研究》，《中國考古學會第一次年會論文集》（1979），421—428 頁。

〔167〕如黃能馥《中國美術全集·印染織綉（上）》，北京：文物出版社，1986 年，圖版 70、95、96。

〔168〕《世界染織》，20 頁。

〔169〕捷露薩莉姆斯卡亞《西方織物在遠東——希臘化時期與中世紀早期》，《印度和遠東諸國的文化與藝術》（國立艾爾米塔什論文集），39—52 頁。赫爾墨斯是埃及托勒密王朝時期在希臘神話和埃及當地神話的基礎上，創造出的主神之一。

〔170〕《元代工藝美術史》，101—104 頁。

〔171〕洪皓《松漠記聞》卷上（《叢書集成初編》本，3—4 頁）：“回鶻自唐末浸微，本朝盛時，有入居秦川爲熟戶者，女真破陝，悉徙之燕山。……其在燕者，皆久居業成，……織熟錦、熟綾、注絲、綾羅等物，又以五色綾織成袍，名曰克絲，甚華麗。又善捻金綾，別做一等背，織花樹，用粉繳，經歲則不佳，唯以打換達靼。”

〔172〕陳娟娟《緯絲》，《故宮博物院院刊》1979 年第 3 期，23 頁。

〔173〕《唐代絲綢與絲綢之路》，113 頁。

〔174〕于邵《降誕日進馬及織成紅錦地衣狀》，《全唐文》卷四二五，1920 頁上。

〔175〕白居易《紅綾毯 憂蠶桑之費也》（《全唐詩》卷四二七，4703 頁）：“紅綾毯，擇繭繰絲清水煮，揀絲練綾紅藍染，（胡震亨《唐音癸籤》卷二十《詁箋》：“此則紅花也，本非藍，以其葉似藍，因名爲紅藍。《本草圖經》云。”）染爲紅綾紅於藍，織作披香殿上毯。披香殿廣十丈餘，紅綾織成可殿鋪。彩絲茸茸香拂拂，綾軟花虛不勝物。美人蹋上歌舞來，羅襪綉鞋隨步沒。太原毯澀毳縷硬，蜀都褥薄錦花冷。不如此毯溫且柔，年年十月來宣州。宣城太守加樣織，自謂爲臣能竭力。百夫同擔進宮中，綾厚絲多卷不得。宣城太守知不知？一丈毯，千兩絲，地不知寒人要暖，少奪人衣作地衣！貞元中，宣州進開樣加絲毯。”

〔176〕釋圓仁《入唐求法巡禮行記》卷二（石家莊：花山文藝出版社，白化文等校注本，1992 年，270 頁）。

〔177〕王定保《唐摭言》卷七《起自寒苦》（上海：古典文學出版社，1957 年，74 頁）。

## Top-Grade Silk of the Sui-Tang and Five Dynasties

Shang Gang

### Summary

Using the historical document and unearthed relics as evidence, in this article the

author systematically discusses the high quality silk of the Sui and Tang, which lies in between the domain of “art” and “craft.” The author introduces the styles of gauze, *luo*, *qi*, *jin*, *zhicheng*, silk tapestry, and *xiantan* in detail and comprehensively discusses their production area, function, and status. A point to consider is the price of 200g of *Dansiluo*, which is 15 times more than *juan* because it is mainly used for the costumes of high officials. Tang was the golden age of *ling*, the variety and status of which were more various and higher than ever before. In the Sui and Tang dynasties, *jing* had different functions. People of Han nationality used it for decoration, while the minorities in west and north China used it to make gowns. In the Sui and Tang dynasties, the majority of the *sadalaqi* was woven in China. There is the possibility that the *jing* with summarized pattern that was unearthed in Xinjiang in the Sui and Tang dynasties was a kind of *sadalaqi*. He Chou, a famous craftsman in the Sui dynasty, is the first person to weave *jinjin* in China, and there are some connections between the origins of *zhijinjin* and nomads. It is recorded that the silk tapestry unearthed in northwest China has the longest history, and the technique was spread from West to East. Silk tapestry was mainly appreciated in the Han dynasty, and the nomads used it as clothing.



## 青海玉樹地區貝考石窟摩崖吐蕃碑文釋讀

王 堯

### 一、前 記

存世的吐蕃碑銘一直受到藏學界和文史學界的重視，20 世紀的 80—90 年代，先後就有三種專著刊佈（李方桂、柯蔚南，黎吉生和作者本人），引起人們注意。此後，曾有機會到雲南昆明轉赴麗江，在歷史博物館中得以目驗館內收藏的《格子碑》——吐蕃與雲南關係紀事，甚為歡喜，乃撰一短文，略加考釋，蒙《唐研究》主編青目，在第七卷上發表。又聽說在青海省玉樹地區亦多吐蕃遺迹。北京大學考古學系林梅村教授率研究生前往都蘭，考察熱水吐蕃大墓，收穫甚豐。便道在玉樹攝取吐蕃時期摩崖石刻影片兩幀，高誼厚情，轉贈予我。乃得於案頭，把玩誦讀，又取《中國藏學》1988 年第 4 期藏文版上刊載的聶貢·恭卻才旦、白瑪朋二位發表的重要文章《玉樹地區吐蕃時期石窟雕像及摩崖介紹》，詳加推究，可以肯定這是一通墀德松贊贊普在位（798—815）時的丙戌（806 年），唐憲宗元和元年的作品，似乎是該地區民間奉佛人士協力完成的一鋪佛像及一通摩崖碑文，並有許多藏文佛典經卷文字等。說明是由贊普王廷派來（或請來）一些翻譯大師、比丘高僧主持其事，一些工匠技師精心完成的事業。這一段時期正是吐蕃王廷信奉佛教，而佛教高僧大德參與國政，力主與唐朝和盟交往、安民樂業之時，故此後不久，乃有“唐蕃會盟碑”的樹立（821 年）也。可以與肅宗、代宗、德宗三朝唐蕃關係相比，差異頗大，值得究心於唐蕃關係的同仁注意研討者。

乃不揣鄙陋，草成此篇，以就教於同行！

二、錄 文

- 1) ཁྱིའི་ལོ་ལ་ སྐྱ་གཟུགས་ལུག་དྲུག་སྐྱོ་པ་དང་།
- 2) དར་མ་ཀུན་གྱིས་པའི་སྒྲོན་ལྷ་ལ་སྐྱོ་པ་འཇགས་བཅོམ་པོ་ཁྱི་ལྟེ་སྤྱོད་བཅོམ་གྱི་
- 3) སྐྱ་འདི་ལ་རྩེ་སྒྲོན་ལོན་བདག་དང་སེམས་རྩ་གྱི་དོན་གྱི་ཕྱིར་དག་
- 4) སྤྱོད་ལོ་ཆེན་ཡེ་ཉེས་དབྱེདས་གྱིས་བཞུགས་ཏེ། འཕྲོ་མོ་དག་སྤྱོད་ཕྱིར་སྤྱོད་མཛད་དང་ཀུལ་
- 5) བཟང་དང་དཔལ་ལྷན་དང་ལག་དཔོན་ཐམས་ཅད་དག་ལེགས་སུ་བྱེད་པ་གཙོ་བོ་ནས་
- 6) ལྷན་མི་སྤྱོདས་ལྷན་ནས་ཏེ། ཐུག་ལ་སྐྱ་གཟུགས་དང་དར་མ་འདི་ལྷན་གྱིས་པ་དང་།
- 7) དཀོན་མཆོག་གསུམ་གྱི་རྩེ་གྱི་ལྷ་པ་སེམས་རྩ་གད་དག་གིས་མཛོད་
- 8) བ་དང་རྩེག་པ་དང་ཕུག་འཛུལ་པ་དང་ཐོས་པ་དང་དུལ་པའི་བཅོམ་ལྷན་
- 9) དང་ཡེ་ཉེས་གྱིས་བཅོམ་པོ་ལའ་ལྷན་དང་སེམས་རྩ་ཐམས་ཅད་ལྷ་
- 10) ལྷ་མཛོད་པའི་ཕྱང་རྩ་དྲུག་གྱུང་པར་སྒྲོན་ཏེ། ॥



### 三、轉 寫

- 1) khyivi-lo-la-sku-gzugs-vbur-du-rkos-pa-dang
- 2) dar-ma-kun-bris-pavi-smon-lam-la-sogs-btsan-po-khri-lde-srong-btsan-kyi
- 3) sku-vdi-la-rje-blon-yon-bdag-dang-sems-can-gyi-don-gyi-phyir-dge-
- 4) slong-lo-chen-ye-shes-dbyangs-kyis-bgyi-sde / bzo-bo-dge-slong-rin-snang-  
mdzad-dang-rgyal
- 5) bzang-dang-dpal-ldan-dang-lag-dpon-thams-cad-dge-legs-su-byed-pa-  
gtsug-nas
- 6) sgag-mi-stobs-ldan-mam-sde-brag-la-sku-gzugs-dang-dar-ma-vdi-  
rnams-bris-pa-dang
- 7) dkon-mchog-gsum-gyi-rten-gyi-mam-pa-sems-can-gang-dag-gis-mthong
- 8) ba-dang-reg-pa-dang-phyag-vtshal-pa-dang-thos-pa-dang-dran-pavi-  
bsod-nams-
- 9) dang-ye-shes-kyis-btsan-po-yab-sras-dang-sems-can-thams-cad-bla-
- 10) na-med-pavi-byang-chub-du-grub-par-smon-to //

### 四、譯 文

戊之年，浮雕佛像及繕寫經文之祈願等等，為今上贊普墀德松贊君臣、施主及一切衆生之故也。此乃比丘大譯師益西揚（智慧妙音）主持、工巧比丘仁欽囊則（寶遍照）、傑桑（勝賢）、班登（具祥）及工匠人等均行妙善事業，具無上福德之力。

巖上佛像浮雕及所繕經文、一切三寶所依之處，衆生之任何人或目睹，或觸摸，或禮敬，或聽聞，或憶念，其福德及智慧之力，均回向贊普父子及一切衆生，登於無上之菩提也。此願！

## 五、詮 釋

kyivi-lo 狗之年。碑文中提及“今上贊普墀德松贊”。按史載墀松德贊在位時爲755—797年，薨，由牟尼贊普繼之，唐代文獻記爲“足之煎”，不及二年，爲母后蔡邦氏毒斃。後墀德松贊由幼年師保娘·定埃增（myang-ting-nges-vdzin）擁立，在位凡十七年（798—815），這期間只有一個狗年，即806年，丙戌，故可確定，此碑鑄刻之年爲806年丙戌，唐憲宗元和元年也。

sku-gzugs-vbur-du-rkos-pa 浮雕群像。據《玉樹地區贊普時期之摩崖雕像及碑文調查》（藏文）所載：在玉樹結古鎮東南二十五公里處，有一洞窟稱爲“貝考”，或稱“維考”，乃大日如來洞窟之省稱，俗稱公主佛堂，洞內有以大日如來爲尊、八大弟子環伺的佛像一鋪（即彌勒、虛空藏、地藏、觀音、普賢、金剛手、文殊及除蓋障），即碑文中所指之諸佛雕像也。

dar-ma 爲梵文 dhar-ma “法”一詞的音譯。吐蕃早期佛教初傳時，習用音譯，後以 chos 一詞對譯“法”字，概指佛法及一切法本也。雕鑄此碑時，尚習用音譯也。

bris-pavi-smon-lam 繕寫（經文）之祝願。蓋指雕鑄佛像及繕寫經文之祝願，以此功德，祝願……。按“祝願”一詞，應用於佛事功德之祝願、祈願。1409年起，在拉薩大昭寺舉行之傳召大會，即“祈願大法會”（smon-lam-chen-mo）。

btsan-po-khri-lde-srong-btsan 墀德松贊贊普。爲墀松德贊之第三子，父王薨，王兄牟尼贊普立，一年半，即被母后蔡邦氏毒斃。次兄牟尼贊普（又稱牟尼贊普）早年因殺害那囊氏大臣被流放邊地，聞兄死訊趕回，途中又被那囊氏家族以復仇名義殺害。墀德松贊由幼年師保護持，得以繼位。當時政情兇險，王室危殆，幸佛教高僧鼎力相助，乃得轉危爲安，爲酬答師恩，於諧拉康樹立石碑，詳細記述史實，稱《諧拉康碑甲》（載《吐蕃金石錄》107—118頁），可供參考。而佛教高僧娘·定埃增被尊爲“僧相”（chos-blon），位在大相之上，且有 dpal-chen-po（或 ban-de-chen-po）尊號，唐代譯爲“鉢闍布”（見於白居易起草的文翰，《白氏長慶集》卷三十九中），

佛教僧人力主對唐和盟以符佛教和平意願，建寺、立碑、譯經、尊崇佛法，與當時手握兵符的貴族將領形成對抗，驕兵悍將，玩兵自重，每以侵唐掠地、擴張兵力自詡，與贊普王廷對立。時南詔王異牟尋遺書唐朝節度使韋皋云：“天禍蕃廷，降釁蕭牆，太子兄弟流竄，近臣橫污，皆尚結贊計以行屠害……。”比較客觀敘述，接近事實。建立佛像浮雕石窟、繕寫佛經於此時，亦可說明墀德松贊贊普當時奉佛之決心與舉措也。

**rje-blon-yon-bdag** 王臣施主。指贊普之外的邦伯、貴胄王公、大臣奉佛敬信者。吐蕃為一奴隸制的軍事部落聯盟政權，部落王子代表本部落參與吐蕃政權，保持本部落的領地、人眾、兵馬和權力，每以 **rje** 的身份表明其貴族地位。而在政府中任職的部落代表稱為 **blon**，經常冠以部落姓氏，如 **myang-blon**（娘論）、**mchims-blon**（琛論）、**vbros-blon**（沒廬論）等，表明其出身也。在 821 年立的《唐蕃會盟碑》上，吐蕃一側的官員中有“紕論伽羅篤波屬廬論贊熱土公”之名，就表明這一位代表，他的官職是“紕論”（外事官長）、“伽羅篤波”（平章政事），“屬廬論”（出身於屬廬氏家族），名字叫做“贊熱土公”；“岸奔榼蘇戶屬劫羅末論矩之藏名摩”則表明他的官職是“岸奔”（財務官），“榼蘇戶屬劫羅”（是宮廷總管的頭頭），“末論”（出身於末氏家族的論），名叫“矩之藏名摩”（見《吐蕃金石錄》第 18、19 頁）。而施主一詞，古譯為檀越，依佛教信仰而捐獻財物者。

**sems-can** 衆生，有情。梵音譯為“薩埵”，又作動物、禽獸、家畜解。**sems-can-gyi-don-gyi-phyir**，則解為“饒益有情、利益衆生”也。

**dge-slong-lo-chen-ye-shes-dbyang** 比丘大譯師益西揚。為吐蕃二十五位得道者之一，據《藏漢大詞典》第 910 頁載，此二十五人名單是：墀松德贊、南喀寧布、桑結也協、傑瓦曲陽、喀欽薩、拜吉也協、拜吉僧格、白若雜納、涅·雜納古麻若、宇札寧波、多吉堆均、益西揚（即是此人）、索波·拉拜、尚·也協岱、拜吉旺丘、丹瑪則芒、噶瓦拜則、休布·拜吉僧格、傑瓦洛追、且瓊洛、卧真·拜吉旺丘、瑪·仁欽丘、拉薩·拜吉多吉、朗卓·袞卻窮乃和拉松·吉瓦絳曲，共二十五人。看來這一名單係後人排列得道大師名僧位次，並非同一時代人，而益西揚名為比丘，當為出家僧人，且有大譯師稱號者，不知有何譯作傳世。

bzo-bo-dge-slong-rin- (chen) snang-mdzad 工巧比丘仁欽囊則（寶遍照），當係以

比丘身份參與施工的出家人，碑中 chen 字缺漏，今依習慣補出。

rgyal-bzang-dang-dpal-ldan 傑桑（勝賢）、班登（具祥）亦為工巧比丘僧人。

lag-dpon-thams-cad 一切工匠人等。lag-dpon，指工藝師父、工頭。

dge-legs-su-byed-pa 妙善，謂圓滿與吉祥之義。

gtsun-nas-sgag-mi 詞義不明，字迹變模糊漫漶，或指“頂上護衛”？待考。

stobs-ldan-mam-sde 諸部力士，指護衛佛菩薩之諸天力士。

brag-la-sku-gzugs-dang-dar-ma-vdi-mams-bris-pa 崖上佛像及所繕經文。

dkon-mchog-gsum 三寶，指佛法僧，三者稀有，為世間之寶也。

rten 所依，指虔敬供奉之對象，佛、菩薩之像。rten-gyi-mam-pa，一切諸像。

sems-cad-gang-dad 任何衆生。

mithong-ba 見。

reg-pa 觸摸。

phyag-vtshal-pa 敬禮，禮拜，五體投地大拜。

thos-pa 聞，聽見

dran-pa 憶念，念。

bsod-nams-dang-ye-shes 福德與智慧，福慧。

btsan-po-yab-sras 贊普父子。

sems-can-thams-cad 一切衆生。

bla-na-med-pavi-byang-chub 無上菩提。梵音譯作“阿耨多羅”，無上正等菩提。

bla-na-med-pavi-yang-dag-par-rdzogs-pavi-byang-chub，則譯為“阿耨多羅三藐三菩提”，即無上正等覺。

grub-pa 成就，完成。

smon-to 祈願，祝願。按古音，smon 之後有再後加字-d，即 smond，故接尾終

止詞為強音 to，後在“釐定譯語”時省略，故書作 smon。

參看圖版 47、48 摩崖碑文照片二幀（林梅村教授攝贈）

2004 年 4 月完成於香港大學

**Interpretation of the Tibetan Inscription at the Beikao Grotto  
(Bairotsano-vkhor) in Yushu (Skye-dgu-mdo)  
of Qinghai (Mtsho-Sngon) Province**

Wang Yao

**Summary**

The Beikao Bairotsano Buddha Grotto in Yushu (Skye-dgu-mdo), Qinghai province, is by local custom called the Princess' s Family Hall for worshipping the Buddha. The figure of Buddha lies in the middle and his eight disciples are all around him. There are ten rows of Tibetan words written in the classic regular script inside the grotto, which seems very powerful and splendid. The writings suggest that these figures of Buddhas were made in the Dog-year (806) during the reign of the Tibetan King Khri-lde-Srong-btsan (798-815). This was also the first year of the Yuanhe era of Emperor Xianzong of the Tang Dynasty. According to Tibetan historical records, it is said that before Khri-lde-Srong-btsan became the Tibetan King, the political situation was in a state of chaos. Fortunately, however, with the help of Myang-ting-nges-Vdzin, who was the young Khri-lde-Srong-btsan' s master, Khri-lde-Srong-btsan eventually appeared on the political stage. As a result, Buddhism gained great support from the Tibetan government, which even established a "Monk Premier" (Chos-blon) position as the highest power. The "Monk Premier" was called "Bande-Chen-Po" 鉢闍布 in transliteration in books translated from Tibetan writings in the Tang Dynasty. It is believed that the group of figures in the Beikao Bairotsano Buddha Grotto were built by the famous Buddhist Scholar Ye-Shes-Dbyang, who was sent by the Tibetan government. This shows that the Tibetan government spread Buddhism all around the A-mdo area, and this was a concrete way to improve the relationship between Tibet and the Tang dynasty. Afterwards, when the Tang-Bo alignment stele 唐蕃會盟碑 was set up in the Changqing era of Emperor Muzong (821-823), the two parties achieved a more solid alignment as uncle and nephew (dbon-Zhang mnav-mthun). Hence, it has a great historical value.



## 法門寺地宮題記考釋

李斌城

法門寺地宮題記，是刻寫在地宮的隧道、前室、中室、後室的石壁、門、地板石等處，以及珍寶上的文字，內涵十分豐富。刻寫者有的是《大唐咸通啓送岐陽真身誌文》（簡稱《誌文碑》）和《監送真身使應從重真寺隨真身供養道具及恩賜金銀器物寶函並新恩賜到金銀寶器衣物帳》（簡稱《物帳碑》）裏提到的，有的是今存歷史文獻中有記載的，更多的則名不見經傳。考釋這些題記，可以更好地揭示唐懿、僖二宗迎送法門寺真身的歷史真相，也有助於我們對晚唐政治和唐人佛教信仰的認識，具有很高的學術價值。

法門寺地宮題記，從 1987 年地宮重見天日後，部分題記已陸續披露於某些論著，但迄今尚未有人全面整理、公佈，更遑論專文問世了。

### 一、法門寺地宮題記

法門寺地宮經歷 1113 年滄桑巨變，不少題記已漫患不清。地宮打開後，由於內部塗上了黑色<sup>[1]</sup>，照明不充分，首要任務是儘快搶救珍貴文物，時間倉促，而參與者有的是從考古學角度審視地宮的，有的是着眼記述發掘過程的，有的是爲寫論著記下所需資料的，因此那些位於明顯處、字迹較清楚的題記被記錄下來了，刻寫在較隱蔽角落裏的一些題記，則未被記錄，故筆者所見幾份錄文，多少不一，文字歧異，對某些題記的解釋，也是仁者見仁，智者見智。

鑒於扶風縣博物館館長淮建邦的《法門寺地宮》<sup>[2]</sup>，是其親自參與地宮發掘、詳細調查的成果，題記錄文較全面系統，故筆者以之爲依據，對照部分地宮題記拓片<sup>[3]</sup>、法門寺地宮發掘主持人韓偉先生的《陝西法門寺唐代地宮考古

大事記》<sup>[4]</sup>、參與地宮發掘的石興邦先生的《法門寺地宮珍寶的發現及其有關問題》<sup>[5]</sup>、法門寺考古隊的《扶風法門寺唐代地宮發掘簡報》<sup>[6]</sup>，以及某些論著引用的題記錄文，進行校對、考釋，力求恢復地宮題記的本來面貌，並給予較準確的解釋。限於功力，蠡測管窺，謬誤不免，敬請方家匡正。

### （一）地宮隧道題記

淮建邦云：甬道門右上角陰刻“禮泉縣人王行□”、“□徐□”<sup>[7]</sup>。法門寺考古隊錄文為“禮泉人王行□”，又云“正對‘人’字的外邊，有屬於另一行的‘徐’字，‘徐’前一字不清。”<sup>[8]</sup>唐武宗“會昌毀佛”，法門寺及其地宮曾遭嚴重破壞，唐懿宗為迎真身重修了地宮<sup>[9]</sup>。王行□自稱禮泉縣人，沒有官爵，又刻於不引人注目處，可能是應徵參與重修地宮的百姓。徐某亦是。

淮建邦云：東盪頂斜壁南端，“用白粉書寫兩行字：公□□、阿徐。”<sup>[10]</sup>阿某某為民間百姓之普通稱呼，阿徐或許就是那位徐某。公□□也可能是應徵參與重修地宮的百姓。

淮建邦云：東直壁“在石 39 表面豎行陰刻 7 行文字”<sup>[11]</sup>：

第一行云：“右神策軍使衙子弟都部領迎真身潘從周”。韓偉錄文為“右神策軍使衙子弟都領迎送真身潘從周”<sup>[12]</sup>，少一“部”字，多一“送”字。石興邦錄文為“右神策軍使衙子弟都部領迎真身□□周”<sup>[13]</sup>，新出一“領”字。法門寺考古隊錄文為“右神策軍使衙子弟都部領迎送真身□□周”<sup>[14]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記為“右神策軍使衙子弟都部領迎送真身”。五種題記無一同者。綜合來看，似應為“右神策軍使衙子弟都部領迎送真身潘從周”。□□應為潘從。此官職不見正史記載。

第二行云：“重真寺迎送真身都巡趙存禮。”韓偉錄文稱“趙有禮”<sup>[15]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記為：“重真寺迎送真身都巡趙符。”重真寺是唐懿宗咸通十四年（872）以前改法雲寺而取的名，是當時法門寺的新名<sup>[16]</sup>。都巡即都巡檢。五代後唐有此官，掌地方治安事。宋代以內侍擔任此職。

第三行云：“薛真馬楚”。

第四行云：“義璠”。韓偉錄文為“義珍”<sup>[17]</sup>。璠與珍同，義與義形近，孰是，因筆者未睹原題記，無法判斷。

第五行云：“副使陳元福”。



第六行云：“右神策軍營田使兼監察御史孟可周”。拓片圖 140 地宮題記之二同上<sup>[18]</sup>。《物帳碑》稱孟可周爲右神策軍營田兵馬使，可見這裏的營田使就是營田兵馬使。它是掌管右神策軍屯田事的官員。這是孟可周的主要職務，監察御史只不過是掛名的兼職。

第七行云：“彭常侍小使二人閻彥輝張敬璋。”韓偉錄文爲：“彭常侍小使二人閻彥輝張敬章。”<sup>[19]</sup>拓片圖 139 地宮題記之一爲：“彭常侍小使二人閻彥輝、張敬璋。”<sup>[20]</sup>印證《物帳碑》也爲“閻彥暉張敬章”。故他們當爲閻彥輝張敬璋。唐人林寶《元和姓纂》所錄元和以前古今姓氏可謂較全，只有閻<sup>[21]</sup>、閻丘<sup>[22]</sup>、閻<sup>[23]</sup>姓，而無閻閻，則知“閻閻彥輝”的“閻”乃衍文。也反映了唐人輝與暉、璋與章通用之習俗。韓偉錄文另有“常侍彭延魯”<sup>[24]</sup>。拓片圖 163 地宮題記之十六亦有此說<sup>[25]</sup>。所謂“彭常侍”即常侍彭延魯也。唐朝內侍省長官爲內侍，“內常侍爲之貳”。“內常侍六人，正五品下”。小使可能是指內侍省宮闈局的“小給使”。宮闈局令僅“從七品下”<sup>[26]</sup>，小給使官品更等而下之了。《物帳碑》有“真身使小判官周重晦、劉處權、呂敬權、閻彥輝、張敬章”。如果上述推測不誤，則閻、張二人在宮中原爲小給使，在參與送還法門寺真身時，身份乃是真身使小判官。

淮建邦云：東直壁在石 40 表面刻字僅三行<sup>[27]</sup>：

第一行云：“□省掖庭局宮教傳員外置同正員上柱國緋魚袋張敬全。”韓偉錄文不同處是不是“傳”字，而是“博士”二字，“緋魚袋”前多一“賜”字<sup>[28]</sup>。拓片圖 145 地宮題記之四與韓偉錄文一樣。法門寺博物館複製地宮題記爲“掖庭局宮教上柱國賜緋魚袋”。《唐六典》卷一二《內侍省·掖庭局》曰：“宮教博士二人從九品下”，掌教習宮人書、筭、衆藝。則錄文之“省”，當是內侍省。“宮教傳”，當是宮教博士。所謂“員外置同正員”，指正式官員以外的官，待遇相同。上柱國爲十二轉勳官之一，比正二品<sup>[29]</sup>。聯繫到《誌文碑》稱“監寺使高品張敬全”。《物帳碑》稱“監寺高品張敬全”。雖少一“使”字，二者是一致的。掖庭局的職務是他在內侍省的官品。高品是他作爲宦官的階官。監寺又曰監院、院主、主首等，總管一寺之務，是釋氏職務，是他作爲朝廷派駐法門寺的官銜。地宮的這條題記不僅補充了張敬全不見史書的身份，使我們弄清了爲甚麼佛寺職務的監寺，何以有高品之來歷，也進一步證明了法門

寺是唐朝皇帝的內道場，所以特遣宦官直接干預日常寺務。

第二行云：“□判官試太常寺協律郎王禮。”韓偉錄文及拓片圖 145 地宮題記之四均無“□”，法門寺博物館複製地宮題記為“判官試大律郎王禮”。判官是唐朝普遍置於使府的官員，協助長官處理常務。試者試任之意。太常寺協律郎“正八品上”，“掌和六呂六律，辨四時之氣，八風五音之節”<sup>[30]</sup>。

第三行云：“押司趙佶”。韓偉錄文相同。拓片圖 145 地宮題記之四所刻文“司”字不很清晰。押司晚唐為縣屬官。如《太平廣記》卷一三四《李明府》云：唐前火井縣令李明府，經過本縣，“館於押司錄事私第”。押司五代為節度使屬官。如《舊五代史》卷一〇七《聶文進傳》云其在後漢高祖鎮太原時，“職至兵馬押司官”。

淮建邦云：東直壁在石 45 表面刻字五行<sup>[31]</sup>：

第一行云：“同節度副使公光岐陽鎮易使李實。”韓偉錄文為“同節度使副使□□岐陽鎮易使李實”<sup>[32]</sup>。拓片圖 159 地宮題記之十三為“同節度副□□□□□曷使李實”<sup>[33]</sup>。綜觀三種錄文，“同節度副使”是對的，因唐代外官節度使麾下有“同節度副使十人”<sup>[34]</sup>。“同節度使副使”的前一“使”字為衍文。“公光”文意不明。“易”、“曷”應為“遏”字。故李實的官銜是同節度副使□□岐陽鎮遏使。

第二行云：“同十將魯公迺陳弘武”。韓偉錄文為“同十將魯公乃陳弘武”<sup>[35]</sup>。拓片圖 159 地宮題記之十三是“同十將魯公迺陳弘武”<sup>[36]</sup>，乃為迺的簡體字，則錄文雖三，其實一也。十將為節度使麾下、卅鎮將和神策軍將官<sup>[37]</sup>。

第三行云：“右神策軍營田倉專知勾當迎啓真身正將王偉。”拓片圖 141 地宮題記之三為“右神策軍營田□□知勾當迎啓真身正將王偉”<sup>[38]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記為“知勾當迎真身正將王偉”。“右神策軍營田倉”或“右神策軍營田□”，當為掌管右神策軍營田倉儲事官員。“知勾當迎啓真身”，是指參與將法門寺塔中真身迎至京城。所謂正將，一般指北宋神宗行將兵法各路所置統領。南宋孝宗乾道末年（1171—1173）諸州都統司領兵所可考者，“統制、統領、正將、副將、準備將之目也”。“正將王偉”的題記，表明唐懿、僖二宗時已有正將。實際上，唐德宗李承顏已任天威軍正將，唐憲宗、文宗時神策軍

均設正將<sup>[39]</sup>。

第四行云：“重真寺專知官口祈請真身至啓並勾當隧道譚可訟。”韓偉錄文爲“重真寺專知官口祈請真身至迎啓並勾當隧道譚可詢”<sup>[40]</sup>。不同於前者，一是多一“迎”字；二是“詢”，而不是“訟”字。拓片地宮題記之三爲“重真寺專知官口祈請真身至迎啓並勾當隧道譚可□”<sup>[41]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記爲“重真寺真身迎啓並勾當隧道譚可訟”。儘管究竟是“訟”還是“詢”字尚需進一步認識，韓偉錄文與拓片是一致的。“隧”與“隧”也是可通用的。此題記當是懿宗迎真身時刻寫的。他在地宮留下的這一歷史痕迹，透露出懿宗爲迎真身任命了專門的官員，並特別強調了修繕隧道。

第五行云：“攝符”。韓偉錄文爲“攝符口”<sup>[42]</sup>。拓片圖 141 地宮題記之三爲“攝符”<sup>[43]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記也爲“攝符”。攝是兼職或代理之意。符有符咒、符節（兵符、官符等）之類。此處不可能指道教的符咒，也不大可能指執掌符節的人。從圖 96 地宮第一道門外題寫的神秘咒語<sup>[44]</sup>，有的地宮珍寶鑿刻密宗咒語來看，攝符也許與此有關。

## （二）地宮前室題記

淮建邦云：門框正面陰刻小佛像右側刻有佈施人名，第一排向下刻“杜從貞、從諫、從昶、從禮、任士□”，第二排刻“從諫”。拓片圖 142 地宮線刻佛像之一卻是豎刻四層：第一層兩位結跏趺坐於蓮臺之上的佛像中間有“杜從貞”，第二層有“從諫”，第三層有“從昶”，第四層有“任士良”<sup>[45]</sup>。比上述錄文少一“從禮”。石興邦錄文爲“如‘杜從貞’、‘從昶’、‘任士良’等”<sup>[46]</sup>，少一從禮一從諫。法門寺考古隊錄文最全：如“‘杜從真’、‘從諫’、‘從昶’、‘從禮’及‘任士良’等，一尊造像旁僅一個人名”<sup>[47]</sup>。三種錄文均爲“任士良”，則另一錄文中的“任士□”的□，必定是“良”字。從真姓杜，從諫、從禮、從昶也當姓杜，四人是兄弟。法門寺內有兩座佛頂尊勝陀羅尼經石幢，其一石幢上有大中十年（856）右神策軍奉天鎮□□將“薛志永權氏男從諫、男從禮等字”<sup>[48]</sup>。可見唐宣宗、懿宗和僖宗時，以從字爲輩分取名者，不止杜氏，甚至不乏同名者。

淮建邦云：東直壁下層“陰刻 15 行文字”<sup>[49]</sup>：

第一行云：“王仲素”。

第二行云：“韋仲宰”。法門寺博物館複製地宮題記爲“韋仲宰”。

韓偉、梁子錄文<sup>[50]</sup>及拓片均爲王仲素、韋仲宰。韋與韋同。

第三行云：“常使彭延魯”。韓偉、梁子錄文及拓片均稱其爲“常侍”。

第四行云：“常使李全聿”。拓片稱其爲“常侍”，梁子錄文稱其爲“□侍”，□當爲“常”。

第五行云：“常使薛遂本”。韓偉錄文和拓片均稱其爲“常侍”。

綜上所述，彭延魯等三人都應爲常侍，而不是常使。

第六行云：“文思使右領軍上將軍楊復恭”。韓偉、梁子錄文和拓片相同。文思使是文思院的主管官員。文思院是專門爲天子製作器物的機構。法門寺地宮出土的許多珍寶出自該院，在唐懿宗迎法門寺真身的準備工作中，佔有舉足輕重的地位。楊復恭是當時權勢煥赫的大宦官，由他掌管文思院是十分自然的。右領軍上將軍爲唐十六衛高級將領。《新唐書》卷四九上《百官志》云：“左右領軍衛上將軍各一人”，“掌同左右衛。凡翊府之翊衛、外府射聲番上者，分配之。凡分兵主守，則知皇城西面助鋪及京城、苑城諸門”。“從二品”<sup>[51]</sup>。

第七行云：“□飛龍使右衛上將軍馬公度”。拓片圖 163 地宮題記之十六與其相同。韓偉錄文爲“內飛龍使右衛上將軍馬公度”<sup>[52]</sup>。梁子錄文爲“□飛龍使右衛士將軍馬公度”<sup>[53]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記爲“飛龍右衛上將軍馬公度”。五種錄文不同處有三：一是“□”與“內”；二是“上將軍”與“士將軍”；三是“飛龍使”與“飛龍”。□當爲內。唐十六衛有右衛上將軍，唐軍中未見士將軍。士可能是上排印之誤。飛龍使置於武則天萬歲通天元年（696），以宦官任之，隸閑廋使。複製“飛龍”漏一使字。馬公度應爲內飛龍使右衛上將軍。

第八行云：“□內弓箭使左衛上將軍劉從實”。韓偉、梁子錄文及拓片均爲“內弓箭使左衛上將軍劉從實”。石興邦錄文爲“內弓箭使左衛上將軍劉從實”<sup>[54]</sup>。法門寺考古隊錄文爲“內弓箭使左街上將軍劉從實”<sup>[55]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記爲“內弓箭使左衛上將軍劉從實”。諸錄文不同者在於這位上將軍究竟是左衛還是左衛或左街的？唐德宗貞元二年（786）九月一日勅：“十六衛宜各置上將軍一人，秩從二品。其左右衛及左右金吾衛上將軍俸料隨軍人馬等，同六軍統軍，其諸衛上將軍，次於統軍支給。”<sup>[56]</sup>左右金吾衛長官爲上

將軍，其麾下諸多屬官中有“左右街使各一人”<sup>[57]</sup>。因此劉從實的上將軍只能是左衛，不可能是左街，唐代亦無左衛之職。弓箭使全名曰內弓箭庫使，掌管弓箭等兵器出納事，由宦官任之，唐玄宗所置，為內諸司使之一。

第九行云：“□內莊宅使李維直。”韓偉和梁子錄文、拓片均為“內莊宅使李維直”。法門寺博物館複製地宮題記為“莊宅使李維直”。莊即莊字。莊宅使設於武則天時，以宦官任之，掌管東西兩京官府莊田、店鋪和車坊等，為內諸司使之一。

第十行云：“□騎知省事相茂寔”。韓偉錄文為“□騎知省事楊茂把”<sup>[58]</sup>。梁子錄文和拓片均為“□騎知省事楊茂寔”。法門寺博物館複製地宮題記為“騎知省事楊茂寔”。騎即騎字，茂即茂字。“□騎”可能為驍騎、飛騎、雲騎和武騎諸尉之一。“知省事”可能為知內侍省事。其名當以楊茂寔為是。

第十一行云：“□軍護軍中尉薛殷古。”韓偉錄文和拓片相同。梁子錄文為“□軍護軍中尉薛殷右”<sup>[59]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記為“軍護軍中尉薛殷古。”“貞元中，特置神策軍護軍中尉，以中官為之，時號兩軍中尉。貞元已後，中尉之權傾於天下，人主廢立，皆出其可否”<sup>[60]</sup>，護軍中尉分左右軍。此處的“□”，非左即右，尉與尉雖通用，以尉為準。“薛殷右”的右，或許因與古形似而混。殷即殷字。

第十二行云：“行真。”韓偉錄文和拓片相同。

第十三行云：“張 政。”韓偉錄文為“張叔政”<sup>[61]</sup>。拓片圖 153 地宮題記之十為“張𡵓”<sup>[62]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記為“張木𡵓”。“張 政”中間肯定少一字。𡵓即叔字。

第十四行云：“□判官周唯遷”。韓偉錄文相同。拓片圖 153 地宮題記之十為“十（上半部毀壞不清）判官周唯遷”<sup>[63]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記為“十判官周唯遷”。遷當為遷字。

第十五行云：“弟子石蓮花”。拓片圖 153 地宮題記之十為“蕭子石蓮花”<sup>[64]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記為“弟子石蓮花”。蕭、弟均為弟。在法門寺地宮自稱弟子，自然是釋氏信徒。

淮建邦云：東直壁下層右上角有“陰刻小形‘朱可’二字。另一行細工具陰刻‘劉處宏’三字”<sup>[65]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記為“劉處宏”。拓片圖

164 地宮題記之十七爲“朱□（形似可字）”<sup>[66]</sup>。拓片圖 148 地宮題記之五爲“釗處宏”<sup>[67]</sup>。釗、釗均爲劉，處、處均爲處。朱可可能是參與修繕法門寺地宮的匠人。《誌文碑》和《物帳碑》都記載了“庫家劉處宏”，他參加了咸通十四年十二月十九日自京師護送真身去法門寺，並參與了翌年正月四日點驗金銀寶器衣物道具並真身安置於塔下石道內。

淮建邦云：西盪頂斜面石 42 “用白粉書寫‘萬獸文’三字。石 43，殘斜面上隱約可見陰刻‘供著’二字”<sup>[68]</sup>。吳立民等《法門寺地宮唐密曼荼羅之研究》所載《誌文碑》錄文有“承旨萬魯文”<sup>[69]</sup>，韓金科《法門寺文化與法門學》所載《誌文碑》錄文有“承旨勒著文”<sup>[70]</sup>，李發良《法門寺志》所載《誌文碑》有“承旨萬魯文”<sup>[71]</sup>，均與地宮題記淮建邦錄文不同。筆者認爲萬魯文的說法較爲可信。《物帳碑》上已無此人，說明他的名字是咸通十四年三月虔迎法門寺真身時醮白粉寫的。獸的簡寫爲魯，或許因獸與魯形似而譌。承旨是宦官的職務之一。

彭延魯等九位宦官和軍將等的題記爲一人刻寫，劉處宏和萬魯文按理應與他們刻寫在一起，二人之所以另外刻寫，使用工具亦異，顯係本人或他人所補。

淮建邦云：西直壁下層石 51 上部陰刻文字兩行：

“□局承上柱國馮全璋□□汶”<sup>[72]</sup>。法門寺博物館複製地宮題記爲“叔汶”，“局承上柱國馮全璋”。韓偉錄文爲“□局丞上柱馮玉璋”<sup>[73]</sup>。拓片圖 150 地宮題記之七爲“□局丞上柱國馮□璋叔汶”<sup>[74]</sup>。《誌文碑》、《物帳碑》都有“內養馮全璋”，則此人之名當以此爲準。“馮□璋”的“□”，應爲“全”字。承雖與丞通用，此處作爲官名應爲丞。局即局字。國即國字。承即丞字。“上柱馮玉璋”，應爲“上柱國馮全璋”。他參與了虔送真身回法門寺及點驗安置，其題記是此時所刻。其□局丞上柱國可補兩碑未載之職官。他是內侍省下掖廷等五局中某局之丞。

淮建邦云：地板石頂部有刻名“□漸、□□順、□秘、□□、□謙，左側殘留可識字有“侶、魏復、場等字”<sup>[75]</sup>。

### （三）地宮中室題記

淮建邦云：東斜面石刻有較大字體：“□海藏心”、“□十一心供養”、“印

真”等字，視為二次所刻<sup>[76]</sup>。

拓片圖 154 地宮題記之十一文字與上述完全相同，不同之處是字體並非較大，印真二字很小<sup>[77]</sup>。此外還有五六處題記，因字體更小，筆畫更輕，除一處為“一心供養”外，均難以辨識。“印貞”當是人名，從題記周圍有無數戴襪頭、衣圓領袍的人物來看，應是唐代供養人。

淮建邦云：東直壁下層石 32 左端“陰刻‘石作都料扶風魯□……’可能為‘石作都料扶風魯馬□□□’”<sup>[78]</sup>。拓片圖 158 地宮題記之十二為“石作都料狀風□”<sup>[79]</sup>，此人是應徵專門負責準備修繕地宮的扶風石匠。狀即扶字。

#### (四) 地宮後室題記

淮建邦云：石門裏側門道的卯上，“陰刻 8 行文字”<sup>[80]</sup>：

比丘嚴行

比丘無緒

比丘常瑩

比丘常達知香火兼表奏

比丘師望

朱可章

馬日政

朱公度

拓片圖 168 地宮題記之二十一有些不同<sup>[81]</sup>：

朱	馬	朱	比	比	比	比	比
公	最	可	丘	丘	丘	丘	丘
慶		章	師	常	元	行	嚴
			習	達	緒		
				知			
				香			
				火			
				煎			
				表			
				奏			

上述二者當以拓片為準。前者“比丘嚴行”不僅排列不應比其他人突出兩格，嚴行應為行嚴。“比丘無緒”的“無”應為“元”。“比丘師望”的“望”應為“習”。“馬日政”應為“馬最”。“朱公度”的“度”應為“慶”。常達為

主管香火兼管做佛事時上表章奏事者，他們都是出家後受過具足戒的男性僧人。朱可章等三人既然和這些比丘一起刻名，當是佛教信徒。

淮建邦云：天井頂石 1 下部“墨書‘劉水章’、‘劉□章’兩人名。可能為建築工人所書”<sup>[82]</sup>。拓片圖 166 地宮題記之十九所書之名相同。二人應為兄弟。

淮建邦云：石壁石 16 上陰刻人名有“伯惟貞、田士清、李昇榮、衛元琛、劉進德、張□等”<sup>[83]</sup>。拓片圖 149 地宮題記之六為“伯惟貞”<sup>[84]</sup>，圖 151 地宮題記之八為“田士□”；圖 152 地宮題記之九為“張□”；圖 161 地宮題記之十五為“李昇榮”（圖 165 地宮題記之十八相同）<sup>[85]</sup>。從這些人的下面有陰刻小佛像“238 尊”，“像右題佈施人名”<sup>[86]</sup>來看，他們亦屬佛教信徒。

淮建邦云：東階石 14 的上層北部陰刻“佳[為]、惠娘子”<sup>[87]</sup>。這兩人刻名於地板石上，當不是有身份之人，且係隨手而為。惠娘子是婦人，佳某性別不知。

地宮後室頂部石質帳蓋下中心，有一枚銅鏡，周邊蓮花葉上套一銀質墜飾，其木質底上題有供養人發願文：

唐□□所□

寶帳將迎 罄弁尼□真□心中一切願從迷□成就□□□□同生一處，一切先世父□□□解脫。我發無邊願，願無邊願衆生誰願一切諸如來□□願我諸願早就成就濟渡諸衆生死海大唐咸通十二年唐□□造此寶帳鏡花

這是我見到的法門寺地宮題記中惟一一份較長的供養人發願文，它反映了以下幾點：1. 這個題記是為迎法門寺佛祖真身而書寫。法門寺地宮題記，除一部分是唐懿、僖二宗迎送真身時刻寫，其餘題記是何時所刻寫，因無史載而不知。這份唐□□造寶帳鏡花於咸通十二年（871），發願文裏又有“寶帳將迎 罄弁尼□真□（當為身字）”，說明他是在獲知朝廷在修法門寺地宮，準備迎佛祖真身而特意造寶帳鏡花，並在上面書寫發願文的。2. 唐人供奉佛祖有寫經、造像、塑佛、畫經變、鑿窟、捨宅和佈施金帛等方式，以寶帳鏡花供奉則罕見，彌足珍貴。3. 敦煌、大足等大量供養人題記，一般都是為天子、先世父母和本人祈福消災。像唐□□這樣發無邊願、諸願早成就，亦屬罕見。



(五) 法門寺地宮綫刻僧俗供養人題記

淮建邦云：隧道第一道門檻石：“佛像左側陰刻佛名，蓮花座下刻弟子人名。”第一層“佛像為南無阿十迦、南無常精進佛、南無□憂佛、南無毗盧遮那佛、南無盧舍那佛。人名為：阿陳、胡□□、姚田榮、海意□□□。”第二層“南無喜聞佛、南無金色佛、南無常喜佛、南無常不清佛□□□□□、□□□□□。人名第一位殘缺，次為黑漢兒、李宗覆、大覺智”<sup>[88]</sup>。石興邦說：隧道中層刻有佛像及題記，如：‘南無□阿迦佛’、‘南無□精進佛’、‘南無□優佛’、‘南無毗盧遮那佛’、‘南無盧舍那佛’”<sup>[89]</sup>。從《法門寺文化與法門學》第381頁所載圖100《第一道門檻下浮雕蓮瓣及綫刻供養人》來看，第一層第三位佛不是上述“南無□憂佛”，而是“南無常喜佛”。第二層上述“南無常不清佛”的“清”字，應為“輕”字。上述第一層的人名“胡□□”，圖100中僅一胡字，並無□□或□之迹象。“姚田榮”的田字，圖100中漫漶不清，是否為田字，待考。第一層阿陳等人名均刻於第一層與第二層佛像之間，而黑漢兒等人名卻刻於第二層佛像與浮雕蓮花之間。大覺智當為供養僧人，其餘諸人當為供養俗人。

圖118地宮綫刻供養人之二。有二供養人，均為俗人，著襪頭，圓領袍，跪地，雙手合十，顯為唐人。右向。左者右上方題刻“祁再寂”三字<sup>[90]</sup>。右者右上方題刻已難識認。

圖128地宮綫刻供養人之三。上層僅有一僧人下半身，其左有□□“一心供養”字。下層，左者為僧人：光頭，身披袈裟，坐姿，手捧圓形盒（內盛供養物），面向左方，身後題記為“□□□□法師。”右者除手持長柄行香爐外，與左者形象一樣，身後題記為“□靜覺師”<sup>[91]</sup>。這兩位僧人地位較高。

圖130地宮綫刻供養人之五。上層從左至右，“□□供養。”其前一供養人，頭部缺，身體向右邊呈跪姿，題記“□一心供養”。其前又一供養人，形象相同，題記僅有一“養”字。下層從左至右“林□□氏供養”。此題記後當有一女供養人。題記前有一男子面向右邊拱手而跪，襪頭，圓領袍，題記“男思□供養”。其前一男供養人，形象相同，此人身上就有“供養”二字。其前題記有四：一曰“男虎□供養”；二曰“□□□□□供養”；三曰“□□□□□舉供養”；四曰“□□趙保□□□□□供養”<sup>[92]</sup>。下層林□□氏與男思□、

男虎□，均爲唐人，他們可能是一家人。

圖 131 地宮線刻供養人之六。從左至右，上層一供養人右邊題記爲“□（當是“弟”字）子康道德供養”。在唐代，姓康者一般是昭武九姓的康國（今烏茲別克斯坦撒馬爾罕）人<sup>[93]</sup>。取名道德的，是信仰道家或道教的表現。康道德又是釋氏信徒。其前供養人右側題記爲“□主供養”。下層題記爲“弟子郭”，其前一供養人右側題記爲“弟子范洪遠供□（當是“養”字）”。其前又一供養人右側題記爲“弟子□遼東”。此人當是生於遼東（泛指遼河以東地區）。其前又一供養人右側題記爲“弟子史靜遠”。其前又一供養人右側題記爲“符供養”<sup>[94]</sup>。符當是其人姓名最後的字。供養人凡八位，四位均面向左方，襍頭，圓領袍，拱手，跪坐，顯爲唐人。其餘四人，雖殘缺不全，但能看出與那四位一樣。

圖 134 地宮線刻供養人之七。上層題記爲“奔及婁設”。下層從左至右，題記“□□”。其前一供養人頭戴線紋尖彎帽式長袍，拱手小婦人。其右側題記爲“達□（當是“奚”字）娥□供養。”達奚原爲少數族姓<sup>[95]</sup>，尖彎帽屬胡帽，她可能是其前貴婦的婢女。其前供養人，爲體態豐滿貴婦，頭戴線紋尖彎帽，長裙及地，拱手。其右側題記爲“□□□□供養”<sup>[96]</sup>。

圖 138 地宮線刻供養人之八。從左至右上層一僧，面向左方，身披袈裟，坐姿，手持長柄行香爐，頭缺，其左側題記爲“僧供養”，其右側題記爲“□供養”。中層有二僧，光頭，其餘服飾等同於上層僧。二僧左側題記分別爲“慈善寺僧□成供養”，“勝光寺僧思（或惠）國供養”<sup>[97]</sup>。法門寺地宮出土的《法門寺惠恭大德之碑》中有“如海導師嘗與勝光寺惠乘同德比義”。唐代扶風有貞觀所建興龍寺、開元二十八年（740）所建龍光寺等九座唐代寺院<sup>[98]</sup>，沒有勝光寺，它當是扶風以外的寺院。下層二僧與中層二僧相同。左側題記爲“福□寺僧祐□□□”，右側題記爲“慈悲寺僧承業供養”。最下層有二僧左方僧右側題記爲“□□□□□供養”。右方僧右側題記爲“□□□會一心供養”<sup>[99]</sup>。福□寺和慈悲寺亦不在扶風。這七位僧人的服飾顯示其身份較高。他們從其他地方來法門寺供養佛祖，反映了僧人對法門寺供奉的釋迦牟尼佛指骨真身的崇敬。

圖 147 地宮線刻供養人之十。從左至右，站立男子，面向右方，襍頭，圓

領袍，烏皮靴，拱手，右側題記爲“□通一心供養”。其右一女一男，女高髻，披帕，袒胸，長裙及地，船頭靴，拱手，當是貴婦人。男，襍頭，圓領袍，烏皮靴，手似捧香爐。二人可能是夫婦，右側題記爲“□弟子張□□一心供養”<sup>[100]</sup>。二人前立者，似爲僧人。左邊站立男子，或爲夫婦之子，或爲隨從。這是一副禮佛圖。

#### (六) 法門寺地宮珍寶題記

在法門寺地宮出土的珍寶器物上，除大量鑿刻銘文外，還有不少用墨、白粉和利器刻寫的題記。

法門寺考古隊說：壺門高圈足銀風爐“爐蓋出土時貼一簽封，墨書‘大銀香爐□□□□臣楊復恭’”<sup>[101]</sup>。韓金科說：“出土時爐蓋貼有墨書‘大銀熏爐，臣楊復恭’”<sup>[102]</sup>。梁子說：“出土時爐蓋貼有墨書封條：‘大銀熏爐，臣楊復恭’”<sup>[103]</sup>。《物帳碑》載：“銀白成香爐一枚並承鐵共重一百三兩，銀白成合一具，重十五兩半。以上供奉官楊復恭施。”上述諸人對爐的名稱說法不一，爐與楊復恭之間僅法門寺考古隊說尚有四個不清楚的字，筆者未睹原物，不知真相。

韓偉說：“茶羅子多處劃有‘五哥’字樣。”<sup>[104]</sup>韓金科說：“‘五哥’劃文在（茶）碾子、茶槽、茶羅（子）上均有。”鑲金蔓草紋長柄勺身也“有‘五哥’劃文”<sup>[105]</sup>。又說“茶具墨書有‘五’字略號”<sup>[106]</sup>。吳立民等《法門寺地宮唐密曼荼羅之研究》第438頁云：銀白成手爐“柄上留有約二十釐米墨書字條跡，惜字跡已漫患不清”。地宮中類似題記不止這一處。又說“圈足內墨書‘五’字，乃唐僖宗奶名‘小五’之略號，爲唐僖宗所有”。梁子說：“鑲金團花銀礪軸柄杆的礪上劃文‘五哥’三處”<sup>[107]</sup>。“五哥”指唐僖宗李儂，是懿宗第五子，在皇宮稱“五哥”。這些劃文和墨書證明這套茶具是他使用過的，佈施給法門寺供奉佛祖。

鑲金雙鳳銜綬帶紋圈足銀盒“盒面有墨書‘隨真身御前賜’六字”<sup>[108]</sup>。圖234爲“隨真身御前賜”<sup>[109]</sup>。

闕伽瓶083“底部有墨書‘東’字”，084“底部有墨書‘北’字，另外兩瓶則有‘南’、‘西’二字”<sup>[110]</sup>。闕伽瓶是密宗六種供奉物之一，發現於地宮後室四個角落，東西南北墨書顯示四個方位，是按唐密曼荼羅佈置的。

捧真身菩薩蓮器藻井的墨書題記爲“將迎釋伽牟尼佛真身”。<sup>[111]</sup>捧真身菩薩是比丘澄依特意打造敬獻給唐懿宗，以祝其延慶節生日的，時在咸通十二年（870）。這條題記表明咸通十四年四月的迎真身活動，一年多以前就在一些高僧朝官和地方長吏中開始準備有關禮佛物品了。

四鋪首菩薩阿育王塔正面門右柱有墨書題記“真身道場知香火兼表啓比常達”<sup>[112]</sup>。《法門寺志》云“真身道場知香火兼比丘常達”<sup>[113]</sup>。而地宮題記之二十一有“比丘常達知香火兼表奏”，當指同一人，則“比常達”顯然缺少一“丘”字。“兼比丘”，缺少“表奏”二字。唐法門寺瓊琳宮二十四院中有真身院<sup>[114]</sup>，爲護持供奉真身寶塔的道場。常達是這一道場中主管做佛事時香火兼向佛祖敬上表啓的僧人。

漢白玉雙簷靈帳銘文云：“大唐景龍二年戊申二月乙卯十五日，沙門法藏等造白石靈帳一鋪。”法藏字賢首，康居人，是唐代華嚴宗創始人<sup>[115]</sup>。靈帳“頂蓋每面鐫刻7位大德名僧，其中14位有墨書題名”<sup>[116]</sup>，因筆者未見原物，不知具體內容。

闕伽水碗圈足“內壁墨書‘吼’字”。有的學者認爲“吼”爲“水神種子真言（hūm）梵音之漢寫”<sup>[117]</sup>。

八重寶函最後一函小金塔上銀柱“柱底還有一墨書小字——‘南’”，佛指舍利就套在其上<sup>[118]</sup>。

地宮出土的錢幣，“有的背有墨書”<sup>[119]</sup>。

地宮第一道門外有題記咒語<sup>[120]</sup>。

## 二、法門寺地宮題記的書寫方式

從上述題記的書寫方式來看，有以下類型：

1. 線刻有些題記與線刻佛像和供養人一樣纖細，由於刻畫較輕，加之年深日久，有些文字已模糊不清，難以辨認。

2. 陰刻一種刻度不深，字體不大，但拓出之後字亦清晰可認。另一種刻度較深，筆畫較粗，爲唐人顏體（真卿）典型書法。

3. 墨書是蘸着濃墨題寫在地宮石壁或珍寶上的，距今雖1113年，墨迹猶

烏亮濃黑，足見唐人製墨工藝之高。

4. 白粉書是用修繕地宮的白灰粉調成墨狀題寫的。

書寫這些題記的工具是鐵片、墨、白粉及其他堅硬工具等。

由於地宮是用大理石和石灰石築成的，隧道及前、中、後室全部塗上黑色，白灰粉日久容易脫落，故人們較少以白灰粉書寫，多數採取線刻和陰刻方式書寫題記。地宮題記絕大多數是唐懿、僖二宗迎送法門寺佛骨者刻寫，他們不大可能從京城帶來題寫用具，基本上是就地取材。

從法門寺地宮發掘現場來看，唐懿宗為迎法門寺佛骨修繕地宮後，地宮內遺留了不少雜物，“有琉璃殘片、瓷燈盞及鐵釘等”<sup>[121]</sup>。還有白灰和鐵片，因為修繕地宮時，曾使用大量石灰和鐵片填墊，如隧道東直壁十二塊地脚石，“石頭之間用白灰粘接”，“還有長 12—16 釐米的鐵片夾入”<sup>[122]</sup>。西直壁一塊大理石右下角殘處，“用小石塊、白灰填塞，左下角墊有鐵片”<sup>[123]</sup>。

白灰適宜在地宮的黑壁上題寫。堅硬的大理石和石灰石，則鐵片之類的器物纔能刻畫題記。從修繕地宮時需要鑽孔和鑿石，如隧道東直壁地板“石 145 中部有 9 釐米×9 釐米的方孔，且東北角鑿去長 15 釐米、寬 6 釐米”<sup>[124]</sup>。在咸通十四年三月迎佛骨時，地宮尚未完全竣工，現場必然會有工匠們使用的鑽、鑿、瓦刀等工具，也可能被題記者用來刻畫。

地宮題記的書法，除陰刻“石作都料扶風”、“協律郎王禮”、“伯惟貞”、“李昇榮”等少數題記較好外，絕大多數藝術水平很差，字不規範，大小不一，高低不等，排列不齊，有粗有細，有橫寫的，有豎書者，有的潦草，有的刻寫拙劣，有如塗鴉，它既反映了題者書法修養不高，也與他們使用的上述非正式刻寫工具有關。題記的𪛗、𪛘等二十餘俗字等，日本學者大淵忍爾《敦煌道經·目錄編》（福武書店 1978 年版）第 389 頁稱此類字為別字。拙文參用了其研究成果。

### 三、法門寺地宮題記作者

1. 宦官：如高品張敬全，庫家劉處宏，內養馮全璋，常侍彭延魯，小判官閻彥暉、張敬章，常侍李全聿，常侍薛遂本，承旨萬魯文等，他們是參與唐

懿、僖二宗迎送佛骨到法門寺時在地宮刻寫的。

2. 文官武將：如判官試太常寺協律郎王禮，右神策軍使潘從周，都巡趙存禮，右神策軍營田使兼監察御史孟可周，同節度副使李實，同十將魯公迺、陳弘武，右神策軍營田倉王偉，譚可訟，□飛龍使右衛上將軍馬公度，內弓箭使左衛上將軍劉從實，內莊宅使李維直，□騎知省事楊茂寔，護軍中尉薛殷古，判官周唯遷等，這些人也是參與唐懿、僖二宗迎送佛骨到法門寺時在地宮刻寫的。其中有的人也是宦官出身。

3. 工匠：有些題記的刻寫者，僅有姓名而無任何官銜，書法較差，刻劃的地方在不顯眼處，信手而作，隨時性大，估計可能是修繕地宮的工匠。如禮泉人王行□、“□徐□”、“公□□、阿徐”，朱可，劉水章，劉□章。

4. 僧尼：法門寺地宮線刻供養僧尼，刻寫在諸佛旁邊，如大覺智，“□□□□法師”，“□靜覺師”，法藏，“僧共養”，“□供養”，“僧□成”，“僧思（或惠）國”，“比丘常達”，“僧祐□□□”，“僧承業”，“□□□□□□”，“□□立會”，行嚴，元結，常瑩，師望。另有一些無名僧人。

5. 信佛的俗人：法門寺地宮線刻供養人，刻寫在南無盧舍那佛等諸佛旁邊者，就是這種信佛的俗人，如胡□□，姚田榮，阿陳，黑漢兒，“祁再寂”，“林□□氏”，“思□”，“虎□”，“□□□□□□”，“□□□□□舉”，“□□趙保□□□□□□”，“馬晟，朱公慶胡□□”，“□主”，“郭”，“□遼東”，“史靜遠”，“□□□□”，“□通”，“張□□”，杜從貞，從諫，從昶，從禮，任士良，石蓮花，印真，伯惟真，田士清，李昇榮、衛元琛，劉進德，張□，朱可章。

6. 外國人和少數族人：如康道德、達奚

7. 身份不明者：有些題名者，沒有官銜，不是刻寫在佛像旁，又未像佛教信徒那樣以弟子自居，或表示“一心供養”者，屬於此類人，如佳□，惠娘子，薛真，馬楚，義璠（或義珍），王仲素，韋仲宰，張叔政，□漸，□□順，□秘，□□，□謙，侶，魏復，行真。

#### 四、法門寺地宮題記的歷史價值

其一，可使我們進一步瞭解唐懿、僖二宗迎送法門寺真身的活動真相。有

關這兩次佛事的文獻記載，在正史、筆記小說、釋乘、碑銘甚至日人之書等中，可謂不少，《誌文碑》和《物帳碑》更是翔實、具體。但地宮題記卻披露了許多鮮為人知的有關人、事，大大地豐富了它的內容。如從題記而知，參與迎送法門寺真身的人，只有一部分寫進了上述二碑，還有一些人碑上無名，而他們中的某些人，官品很高，如馬公度、劉從實、薛殷古；有些人官品較高，如潘從周、趙存禮、陳元福、王禮、趙佶、李實、魯公迺、陳弘武、王偉、譚可訟、楊茂寔等。有些人是宦官，如李全聿、薛遂本、李維直、薛昌儀<sup>[125]</sup>。是否寫進兩碑，依據是甚麼？題記上的這些人，進一步證明了唐懿、僖二宗迎送法門寺真身的規格和規模，均比僅從《誌文碑》、《物帳碑》等記載的要高。特別是送還真身，《唐闕史》和《杜陽雜編》云“去歲徒衆，萬無一來”，“其道從威儀，十無其一，具體而已”<sup>[126]</sup>。實際上這兩位作者看到的只不過是表面現象，地宮出土的《物帳碑》和《誌文碑》，已證明送還真身的宦官和高僧大德等，除個別人員有所調整外，基本上是原班人馬，同時比虔迎真身時多了九位。而地宮題記又證明送還真身時還有潘從周、趙存禮等官員（他們還參加了虔迎真身的活動）。

其二，地宮題記反映了唐人的尊卑貴賤禮儀觀念。

地宮題記，表面來看，隨意性的特點十分突出，人們似乎興之所至，無處不寫，隧道、前室、中室和後室的石壁斜面、門楣和檻上、天井、地板石等，即除秘龕外，地宮一切地方幾乎都有琳琅滿目的題記，但是稍加剖析，便能發現在表面雜亂的背後，卻有鮮明的尊卑貴賤觀念。

地宮題記中，身份高者，如宦官、軍將和文官等的題名，均集中在隧道和前室的東直壁上，這並非偶然的巧合，而是當事者精心選擇所致。因為唐人以右為尊，東向為貴。客人蒞臨，主人在西，迎客於東，以示尊敬。當然，隧道和前室是進入地宮最先到達之地，位置顯要，人們入地宮，首先映入眼簾的就是他們的大名。

中、後室題記多集中在東直壁的斜面、下層、階石上，或石門裏側、天井下部等不顯眼處，題名者是清一色的不見經傳的布衣之輩，沒有一官半職的頭銜，身份是工匠、一般僧人、信佛的百姓等。

由此可見，地宮題記的題名，反映了這些人的社會地位、意識和心態，在

供奉佛祖真身的神聖宮室裏，也深深地打上了世俗社會根深蒂固的等級觀念的印記。

其三，地宮題記顯示了僧俗對佛骨的不同態度。

細品題記，我們發現一個饒有興味的現象：題名最多者是佛教信徒和普通比丘，次者是宦官，又次者是軍將，又次者是文官，高僧沒有題名。《誌文碑》和《物帳碑》上記載的朝廷僧官、京城名僧大德有內殿首座左右街淨光大師僧澈、左右街僧錄清瀾、彥楚，首座惟應，大師重謙、雲顯、慧暉、清簡、可孚、懷敬、從建、文楚、文會，大德令真、志柔、師益，無一人在地宮題記中出現。出於對釋子祖先的禮敬，不敢也不願在他的神聖冥宮恣意刻寫。法門寺的三綱義方、敬能、從誼，均屬修行有所成果的資深僧人，負有保護真身之責，豈能作出格之事。當代三綱面對重新面世的真身淚如雨下，都充分顯示了他們的虔誠。中天竺沙門僧伽提和也沒有刻寫尊姓大名。

宦官則不同了。他們本是奉天子之命到法門寺迎送佛祖真身的，任重而神聖。從安史之亂以後權勢不斷膨脹的宦官，至懿、僖之世，早已是玩皇帝於股掌之上的黃門“天子”了。他們中的彭延魯、馮全璋、萬魯文、劉處宏、閻彥暉和張敬章，在地宮刻寫了名。雖佈施貴重供奉物，卻未參與迎送真身，沒有親至法門寺的大宦官楊復恭，竟有趨炎附勢者為其代筆刻名，甚至代表朝廷在法門寺掌權的高品張敬全，也不甘寂寞，將其在皇宮的官銜，赫然鑄於引人注目處，也許是出於向僧俗炫耀權位的動機，其題記是標準的碑銘體，藝術水平大大超過許多題記，顯示它不是隨意而為，而是由專門書寫高手精心鑄刻。他們的行為與名僧大德形成鮮明對比，它是宦官權勢在佛門的折射。宦官的題名一方面反映了他們文化素質低，缺乏修養；另一方面反映了他們以此方式祈求佛祖保佑，因為宦官雖權勢不可一世，但在大唐帝國國勢江河日下、內憂外患日甚一日背景下，置身險惡政局漩窩的宦官，也不乏朝夕難保的憂慮。

參與迎送真身而沒有在法門寺地宮刻寫題記的還有三類人：一類是部分官員，如鳳翔觀察判官元充、鳳翔節度使令狐綯、鳳翔監軍使判官韋遂玫、張齊果，或許他們認為不應該這樣胡刻亂寫，或不信佛。二類是宦官，如鳳翔監軍使王景珣、高品孫克政、齊詢敬、承旨劉繼邛、重真使小判官周重誨、劉處權、呂敬權、供奉官李奉建，可能他們對題名之類事不感興趣。三類是武功縣



百姓社頭王宗、王仲真和張文建等一百二十人。唐代長安百姓爲迎真身結社，王宗是武功縣結社的首領。《物帳碑》說他們“各自辦衣裝程糧，往來舁真身佛塔”，表明他們崇敬真身，也不排除官府徵發而來的可能性。既是佛教信徒，又在衆多京官、高僧面前，豈敢在神聖的地宮恣意刻寫。

附記：法門寺博物館館長韓金科和韓生先生，爲拙文提供了法門寺地宮題記有關資料，打印拙文。胡戟教授審閱了全文，提出了寶貴意見，並提供了有關押司和飛龍使等資料，爲拙文增色不少。對他們的熱情無私幫助深表謝意。

## 注 釋

[1] 淮建邦《法門寺地宮》，載韓金科《法門寺文化與法門學》，北京：五洲傳播出版社，2001年，278頁云：地宮隧道前、中、後室“並爲黑色”。其他參與地宮發掘者均如是說：有曰抹的是黑色塗料，有曰塗的是鍋底灰似的東西，有曰用的是黑土。地宮塗黑，“顯係修密法時護摩塗壇之意”（丁明夷《法門寺地宮探幽》，載韓金科主編《法門寺文化研究——佛教卷》，陝西新出批（1993年）第060號，113頁）。吳立民等認爲這是“舍利供養法事活動”（《法門寺地宮唐密曼荼羅之研究》，香港：中國佛教文化出版有限公司，1998年，26頁）。

[2] 《法門寺文化與法門學》，378—393頁。

[3] 《法門寺文化與法門學》，394—402頁。

[4] 原載《文博》1993年第4期，現據《法門寺文化與法門學》，372—377頁。

[5] 原載《首屆法門寺國際學術討論會論文選集》，西安：陝西人民教育出版社，1992年。現據韓金科主編《法門寺文化研究——考古卷》，1—41頁。

[6] 原載《考古與文物》1988年第2期，現據《法門寺文化研究——考古卷》，641—660頁。

[7] 《法門寺文化與法門學》，381頁。

[8] 《法門寺文化研究——考古卷》，648頁。

[9] 《誌文碑》云：“洎（唐）武宗蕩滅真教，坑焚具多。銜天憲者，碎殄影骨，上以塞君命，蓋君子從權之道也。”又云九隴山禪僧師益，“以咸通十二年八月十九日得舍利於舊隧道之西北角”。淮建邦說：“地宮在武帝（應爲宗——引者）滅佛中亦遭到相當嚴重的毀壞，唐懿宗決定迎佛骨時大概因開始重修地宮，即咸通十四年三月二十日後不久開工。”僖宗歸還佛骨“必然加快了工程進度，（地宮）中室門只製作好西扇，東扇報廢”。“前室門框背面的高浮雕蔓草紋未刻製成即安裝於地窩；還有石料，舊料新用不少，而且就地取材加工，石質石色極不一致，連惠恭碑也橫卧於前室四直壁之中”（《法門寺文化與法門學》，393頁）。石興邦也說：法門寺地宮“有

些用料還是毀佛時砸碎的石碑和造像殘鋪”（《法門寺文化研究——考古卷》，8頁）。

〔10〕《法門寺文化與法門學》，383頁。

〔11〕《法門寺文化與法門學》，383—384頁。

〔12〕同注〔10〕。

〔13〕《法門寺文化研究——考古卷》，9頁，此題記為白色。

〔14〕同注〔8〕。

〔15〕《法門寺文化與法門學》，373頁。

〔16〕參拙文《論唐人對法門寺佛指骨的崇敬》，《法門寺文化研究——歷史卷》，中國三峽出版社，1999年，45頁。

〔17〕同注〔15〕。

〔18〕《法門寺文化與法門學》，398頁。

〔19〕同注〔15〕。

〔20〕同注〔18〕。

〔21〕〔唐〕林寶撰，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂》卷一《九魚·閭》，中華書局，1994年，211頁。

〔22〕《元和姓纂》卷一《九魚·閭丘》，221頁。

〔23〕《元和姓纂》卷五《二十四鹽·閭》，767頁。

〔24〕同注〔15〕。

〔25〕《法門寺文化與法門學》，402頁。

〔26〕《新唐書》卷四九下《百官志》下，1309頁。

〔27〕《法門寺文化與法門學》，384頁。

〔28〕同注〔15〕。

〔29〕《舊唐書》卷四二《職官志》一《正第二品》，1791頁。

〔30〕《舊唐書》卷四四《職官志》三《太常寺》，1873—1874頁。

〔31〕同注〔27〕。

〔32〕同注〔15〕。

〔33〕《法門寺文化與法門學》，401頁。

〔34〕《新唐書》卷四九下《百官志》下，1309頁。

〔35〕同注〔15〕。

〔36〕同注〔33〕。

〔37〕《資治通鑑》卷二二三代宗廣德二年二月條，7162頁云：朔方節度使僕固懷恩謀反，命其子僕固瑒圍攻榆次（今山西榆次），旬餘不下，急發祁縣兵，裨將李光逸全與之。士卒未食，

行不能前，“十將白玉、焦暉以鳴鏑射其後者”，以此激怒士卒，終殺僕骨瑒。由此可知，這裏的十將，爲節度使下軍將。唐文宗涇州潘原鎮十將劉自政（周紹良《唐代墓誌彙編》下上海古籍出版社 1992 年，2293 頁）、唐武宗左神策延州防禦安塞軍同十將謝壽（同上書，2228 頁）。

〔38〕同注〔18〕。參南唐保大五年（947）所立《重刊壽州金剛經碑》（〔清〕陸增祥撰《八瓊室金石補正》卷八一《南唐》，文物出版社，1985 年，568 頁下）有“清淮軍節度押衙充宣設使知都酒坊兼倉專知官王審能”。

〔39〕《宋史》卷一八七《兵志》一《禁軍》上，4583 頁。參《唐代墓誌彙編》，2159、2192、2119 頁。

〔40〕同注〔15〕。

〔41〕同注〔18〕。

〔42〕同注〔15〕。

〔43〕同注〔18〕。

〔44〕《法門寺文化與法門學》，379 頁。

〔45〕同注〔18〕。

〔46〕《法門寺文化研究——考古卷》，9 頁。

〔47〕《法門寺文化研究——考古卷》，649 頁。

〔48〕清宋世榮、吳鵬翱纂修、嘉慶二十四年（1819）刊本《扶風縣志》卷八《古蹟》五。

〔49〕《法門寺文化與法門學》，387—388 頁。

〔50〕梁子《唐代文思院及其金銀器的特點》，《法門寺文化研究——考古卷》，160 頁。

〔51〕《新唐書》卷四九上《百官志》四上《十六衛》，1279 頁。

〔52〕同注〔15〕。

〔53〕同注〔50〕。

〔54〕同注〔46〕。

〔55〕同注〔47〕。

〔56〕〔宋〕王溥撰《唐會要》卷七一《十二衛·上將軍》，叢書集成初編，上海：商務印書館，1936 年，1287 頁。

〔57〕《新唐書》卷四九上《百官志》四上《十六衛·左右金吾衛》，1285 頁。

〔58〕同注〔15〕。

〔59〕同注〔50〕。

〔60〕《舊唐書》卷四四《職官志》三《左右神策軍》，1904—1905 頁。

〔61〕同注〔15〕。

〔62〕《法門寺文化與法門學》，400 頁。

- [63] 同注 [62]。  
[64] 同注 [62]。  
[65] 《法門寺文化與法門學》，388 頁。  
[66] 同注 [25]。  
[67] 同注 [62]。  
[68] 同注 [65]。  
[69] 《法門寺地宮唐密曼荼羅之研究》，42 頁。  
[70] 《法門寺文化與法門學》，278 頁。  
[71] 李發良著《法門寺志》，西安：陝西人民出版社，1995 年，208 頁。  
[72] 同注 [65]。  
[73] 同注 [15]。  
[74] 同注 [62]。  
[75] 同注 [65]。  
[76] 《法門寺文化與法門學》，389 頁。  
[77] 同注 [62]。  
[78] 《法門寺文化與法門學》，390 頁。  
[79] 同注 [33]。  
[80] 《法門寺文化與法門學》，391 頁。  
[81] 同注 [25]。  
[82] 《法門寺文化與法門學》，392 頁。  
[83] 同注 [82]。  
[84] 同注 [62]。  
[85] 《法門寺文化與法門學》，400、402 頁。  
[86] 同注 [82]。  
[87] 同注 [82]。  
[88] 《法門寺文化與法門學》，382—383 頁。  
[89] 《法門寺文化研究——考古卷》，8 頁。  
[90] 《法門寺文化與法門學》，394 頁。  
[91] 《法門寺文化與法門學》，396 頁。  
[92] 同注 [91]。  
[93] 《舊唐書》卷一九八《康國傳》，5310—5311 頁。  
[94] 《法門寺文化與法門學》，397 頁。

[95] 同注 [94]，北魏孝文帝太和二十年（496）下詔改鮮卑拓跋氏爲元氏，改諸功臣舊族“拔拔氏爲長孫氏，達奚氏爲奚氏”等（《資治通鑑》卷一四〇建武三年四月，4393 頁）。達奚是“後魏獻帝第五弟之後，爲十姓”（〔唐〕林寶撰《元和姓纂》卷一〇《十二葛·達奚》，1530—1531 頁。《法門寺尉遲氏造象殘石》：“尉遲山保達奚”，“弟子尉遲□弟子尉遲□缺子尉遲二娘”（《八瓊室金石補正》卷七八第 542 頁）。〔清〕宋世榮在注解中說：此殘石爲“法門寺井上殘石，蓋唐女子禮佛像並鑄姓名”。

[96] 同注 [94]。

[97] 同注 [76]。

[98] 《扶風縣志》卷六《祠祀》。

[99] 同注 [18]。

[100] 同注 [62]。

[101] 《法門寺文化研究——考古卷》，653 頁。

[102] 《法門寺文化與法門學》，479 頁。517 頁又附爐蓋上墨書“銀香爐臣楊復恭”僉封照片。

[103] 《法門寺文化研究——考古卷》，171 頁。

[104] 《法門寺文化與法門學》，376 頁。

[105] 《法門寺文化與法門學》，406 頁。

[106] 《法門寺文化與法門學》，494 頁。

[107] 《法門寺文化研究——考古卷》，159 頁。

[108] 同注 [104]。

[109] 《法門寺文化與法門學》，432 頁，圖 234 鑲金雙鳳銜綬銀方盒頂面紋飾及題記。

[110] 同注 [104]。又，《法門寺文化研究——考古卷》13 頁所載相同。

[111] 《法門寺文化研究——佛教卷》，578—579 頁，梁子《捧真身菩薩三題》。

[112] 《法門寺文化與法門學》，375 頁。

[113] 《法門寺志》，41 頁。

[114] 1992 年出土的明弘治十八年（1505）國子監生張傑所撰《重修法門寺大乘殿記》碑云：現存法門寺“殿北側東西唐制二十四院，鐘鼓樓、護法幢、九子母殿，並皆完俱。”民國康寄遙所撰《重修法門寺真身寶塔工程紀略》云：“從聞法門寺建自西典東來，藏牟尼舍利於浮圖，歷六朝敕修，以迄唐瑰琳宮二十四院，莊嚴稀有。”

[115] 參《宋高僧傳》卷五《法藏傳》。

[116] 《法門寺文化研究——考古卷》，11 頁。

[117] 《法門寺文化研究——佛教卷》，529 頁，王倉西《法門寺地宮文物反映的密教內容淺

析》；吳立民等《法門寺地宮唐密曼荼羅之研究》，434 頁。

[118] 《法門寺文化與法門學》，549 頁，第七節《佛指舍利的考古發現》。

[119] 高西省《法門寺出土的玳瑁開元通寶》，原載《文博》1993 年第 4 期；《法門寺文化研究——考古卷》，533 頁。

[120] 同注 [44]。

[121] 《法門寺文化與法門學》，380 頁。

[122] 同注 [27]。

[123] 《法門寺文化與法門學》，385 頁。

[124] 同注 [123]。參同書 389 頁：中室石扇門“石上裏側鑿成長 98 釐米、高 5 釐米、深 13 釐米的卯”，為便於安裝，又於“兩端各鑿直徑 9 釐米、深 5 釐米的戶樞窩”。

[125] 《法門寺文化與法門學》，402 頁。拓片圖 169 地宮題記之二十二云：“謁者監薛昌儀”。當為內侍者之內謁者監。〔唐〕杜佑撰《通典》卷二七《職官九·諸卿下·內侍者·內謁者監》“內謁者監六人”。北京：中華書局，1988 年，757 頁。

[126] 〔唐〕蘇鶚撰《杜陽雜編》卷下《四庫全書·子部十三》，1042—1623 頁下。

## Research on the Writings of the Underground Palace of Famen Temple

Li Bingcheng

### Summary

The writings of the Underground Palace of Famen Temple are the words that had been carved in many palaces and various treasuries within the Temple. Since rather different versions have been reported, this essay aims to take a closer look at some of the writings so as to get a description closest to the original writings.

Based on the identities, occupations, and religions of the people mentioned in the writings, I think that the makers of the inscription were probably those who engaged in the ceremonies known as Tang Yizong and Xizong's greeting of the Buddha's Bones at Famen Temple, such as military officers, soldiers, clerks, and the workers who fixed the Temple.

Apart from the people mentioned above, there were also monks and laymen involved.

The inscriptions widely covered many people and events that were never recorded in historical documents, and that are of great help to us in learning the historical background of Tang Yizong and Xizong's greeting of the Buddha's Bones. In addition, it enables us to understand the politics, military situation, and Buddhism of the late Tang Dynasty. This essay is considered to be unique and of great value for studies on Famen Temple.





## 大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察

馬世長

### 一、引言

考古發掘的墓葬中，先後發現了一種被稱為曼陀羅經咒的印本或寫本，文本中除寫、印有關陀羅尼咒語或經文外，還附有若干圖像。由於這類資料以印本居多，其年代較早者是唐代的印刷品實物，對於研究中國印刷術的起源極為重要，已引起學術界的關心和注意。此類陀羅尼經咒的印本，還在敦煌藏經洞和其他地方的佛塔中發現。經研究，其文字內容為密教佛典大隨求陀羅尼經咒，或漢文，或梵文。與之相配合的還有手印圖形、契印圖形和梵文種子符號等圖像。這些經咒和圖形，根據佛典儀軌的規定，組成此經的曼荼羅圖像。此類密教陀羅尼曼荼羅圖像實物，是佛教密教在中國流佈、發展的產物，對研究中國早期佛教密教圖像和密教在民間傳播的歷史，皆具有重要參考價值。

已知的若干件圖像的實物資料，除少數是科學的發掘品外，絕大多數的標本是收集品，同墓共出的隨葬品情況已經無法詳知，這就給判斷年代增加了許多困難。加之若干圖例殘失較甚，修復拼接時有誤，描述說明的文字又過於簡略，研究者難以從縮小的照片中正確辨別圖像。儘管如此，已發現的圖像資料仍是極為寶貴的。尤其是此物在墓葬中出現的情況，表明它已成為當時的喪葬習俗的一部分，這一現象頗值得注意。現知的若干實物多在陝西西安附近發現，此外還在河南洛陽、四川和新疆一帶的墓葬中出土。

在已知的圖像中，有三種情況：一是全部手繪寫本，此類圖件皆為孤品。二是印繪結合本，此類刷印圖件中心部位原來空白無圖，現有圖形是手工繪製

的。三是雕版印刷本，圖像全部為印刷件，可以大量複製，可能有較多的複件存在。以上三種情況，也是此類圖像出現、發展的時間序列。

根據筆者現在掌握的部分資料，進行初步的考察。首先敘述圖例的現狀和特徵，其次對圖像的若干內涵作進一步考察，並就圖像的有關問題略陳管見，供研究密教圖像的同好參考。

## 二、手繪本圖像舉例

### 圖例 1 西安西郊灃溝路出土的寫本（絹）

西安西郊灃溝路自來水一廠，1983 年 11 月在基建施工中發現一座古墓，墓中出土一件手寫經咒絹畫。此畫的年代推定為唐代。

此寫本具體狀況，報導者有如下的描述：

“鎏金銅臂釧 一件。寬 1 釐米、圈圍直徑 7.9 釐米。右側鉚接一銅盒，盒與釧相接的一側呈長方形，平面呈半圓形，有蓋。高 4.5 釐米、寬 2.4 釐米。內裝有折疊着的手寫經咒絹畫一團。”

絹畫“出於鎏金銅臂釧所附銅盒中，出土時團成一長約 3.5 釐米、橫斷面不規則的橢圓球，質地非常酥脆。絹面初為墨褐色，脫水後呈金黃色並有光澤。經送北京故宮博物院修復廠修復、揭裱後，展開為 26.5 釐米見方的畫面。畫絹質精細，色澤清麗淡雅。畫面上的人物、器物等均以墨綫勾勒，敷清淡的水墨及朱砂、石綠、赭石等顏料。”

“畫按內容可分為三部分。中心部分繪一三眼八臂菩薩。菩薩頭飾髮箍，修眉豐頤，面相端莊，頸飾項圈，兩腕着釧，結跏趺坐於覆蓮之上，手各執不同類型的法器。身後有圓形背光。左上側有榜題楷書一行，文為‘弟子焦鐵頭一心供養’九字。下繪一供養人，裹幘頭，着圓領寬袖長袍，雙手合十，作跪拜禮佛姿態，似即題款上的供養人焦鐵頭。菩薩及供養人四周每面寫有墨書古梵文經咒十三行，墨書筆畫纖細流暢。梵文中夾有‘焦鐵頭’、‘一切佛心咒’、‘灌湯’、‘吉界’等漢字人名及佛教術語。絹畫的邊緣部分有以墨綫繪置於蓮臺上的寶瓶、法輪、法螺貝、寶幡、三股叉等法器。”<sup>[1]</sup>（圖一）

按：此件手寫經咒圖像，雖然有部分殘損，但其圖像部分大部分清晰可

辨，對於考證圖像的內容，極有幫助。

根據圖像可知，圖中心之菩薩身有八臂。其各手所執法物分別為：左側上手執一蓮花，花上有一光焰四射的金輪。第二手托持一長方形物，應為寶莢。第三手執一竿，竿頂為一矛狀物，兩側有彎刺，疑為三股叉。第四手執一竿，竿頂有寶蓋狀物，下懸一幡，所執之物應為幢或幡。右側四臂，上手執物不明。二手所執物似為索。第三手執一斧鉞。第四手執一寶劍。圖像最外一周邊欄四角處，各繪一瓶，瓶下有蓮花座，瓶腹部飾以綬帶，瓶口有插花，中間置一三鈷金剛杵。外邊欄每面各繪三件法器，器物皆置於蓮花座上，器物四周放射光焰。器物形象可辨識者有：金剛杵、刀、索；斧鉞、三股叉、寶珠(?)；螺、三股叉(?)、輪；莢(?)、刀、珠。此類法器表現的應是契印。

中心方框四周之梵文，內容待考。從梵文中多處夾寫“焦鐵頭”三字，梵文中的部分內容似是，為供養者焦鐵頭題寫的發願文。又據梵文中夾寫漢文“一切佛心咒”、“灌湯”、“吉界”等字樣，則其餘梵文內容應是大隨求曼陀羅的梵文咒語，漢字標注的是梵文咒語的漢文譯名（詳後）。漢文中的“灌湯”就是“灌頂”，“吉界”就是“結界”。這些誤字的出現，表明書寫者對所寫佛教術語的內容尚不熟悉。

此件手繪經咒的時代，報導者根據同墓出土的器物 and 梵文書體等因素，斷為中晚唐前後的作品。

按：本件圖像中供養者焦鐵頭的幞頭式樣，兩腳較長，垂於腦後。此類式樣屬於長脚幞頭，在唐代開元、天寶年間，是一種習見的流行式樣。美國耶魯大學博物館收藏的一件手繪本大隨求曼荼羅圖像，與本件圖像在構圖與內涵兩方面均極相似，故其年代亦應大體相近。後者的年代，筆者認為應在天寶年間（論證詳後），因而本件圖像的年代應屬盛唐。

## 圖例 2 美國耶魯大學藝術博物館藏寫本（絹）

此件寫本為絹畫，墨繪敷彩，係 1955 年摩爾夫人捐贈品。筆者訪問耶魯大學時曾在大學博物館目驗原物，又蒙賜贈圖錄。這裏依據發表的圖片<sup>[2]</sup>，進行描述說明。

① 此件尺寸為 21.5 釐米 × 21.5 釐米。

② 中心方形框內畫一身菩薩，結跏趺坐於蓮花座上。菩薩頭上戴寶冠，頭部後方有火焰狀頭光，身後有火焰狀身光。左臂屈於胸前，左手執一金剛杵。右臂前伸，手掌向下撫摸供養者的頭部。右側下方的供養者為一女性，雙足長跪，雙手合十作禮拜狀。此女髮型高聳，雙鬢抱面，面型豐圓肥腴，是典型的盛唐婦女形象。菩薩右側有漢文題字：“受持者魏大娘一心供養。”菩薩左側漢文題字為：“奉持載六十三。”全部漢文題字似應連讀為“受持者魏大娘一心供養奉持，載六十三”。此文是說，受持大隨求曼荼羅圖像的魏大娘，一心供養奉持此經咒和大隨求菩薩。“載六十三”，是說魏大娘年六十三，即六十三歲。圖中長跪的供養者應是魏大娘的畫像。

③ 中心圓的周邊，書寫梵文十一行，自內向外第六行中夾寫漢文“魏大娘”三字。據此判斷，梵文字除書寫大隨求陀羅尼咒語外，可能還夾雜有供養者發願文之類的文字。這種情況與寫本圖例 1 中的焦鐵頭的寫本極為相似。

④ 圖像最外一周的邊欄處的四隅，分別畫一件瓶花。瓶下為蓮花座，瓶口伸出蓮花和葉片，瓶腹飾有綬帶。瓶花之間每側邊欄畫有三件契印，契印下有蓮花座承托，四周有火焰狀光焰。上欄契印是：三鈷杵、戟、斧。左欄契印是：索、三股叉(?)、劍。右欄契印是：幢(?)、鈴(夾?)。下欄契印是：輪、索、三股叉。(圖二)

⑤ 報導者稱，此件出土地點不明，推測可能來中國的長安或洛陽。研究者注意到，此件與 1983 年西安出土的一件同類物品極為相似，即前文圖例 1 中的西安西郊灃溝路出土的寫本經咒絹畫，參見本文圖一。

⑥ 報導者稱，此件的年代不詳，推測是 9—10 世紀晚唐時期的遺物。

按：此件中的魏大娘歲數為六十三，文中以“載”代“年”。我們知道，唐代曾經一度將記錄年代的“年”字，用“載”字替代。文獻記載，唐玄宗天寶三載正月，改年曰載，是年為西元 743 年。這一用法延續至唐肅宗即位後的至德，然至德僅延用到至德三載的二月。同年二月改元乾元，同時復以載為年，是年為 758 年。因此我們可以將紀年裏使用載字的時間，鎖定在天寶三載正月到至德三載二月，即 743 年—758 年。因此我們將本件的年代推定在 8 世紀中葉，即天寶三年到至德二年(757)之間。供養人的形象特徵，也與此年代吻合。

圖例 3 西安西郊出土的手繪本（紙）

此件出土情況不明，係陝西歷史博物館的收集品，照片發表在該館編輯的《尋覓散落的瑰寶——陝西歷史博物館徵集文物集萃》<sup>[3]</sup>一書中。圖版說明僅有極為簡略的描述文字。說明稱：時代：唐（618—907AD）。出土地點：西安市西郊。出土時間：2000 年。器物特徵：“出土時藏於臂釧內，粘結緊密，揭開已成殘片，可見殘留的墨書漢文陀羅尼經咒及彩繪佛像，文字宛如微雕，字體清晰規整。”（圖三）器物尺寸未說明，不詳。

按：此件雖然殘損較甚，但是對於我們認識和討論大隨求曼荼羅圖像的類型和年代，仍具有特殊的參考價值。故先對圖像殘件的若干細節作補充說明，然後討論其年代。此件的容納器是一件完整的臂釧，呈環狀橢圓形，尺寸不明。容納經咒的筒狀器，器形完整。一端是否有可開啓的器蓋亦不詳。此臂釧估計是佩帶於上臂處，經筒部分應朝向上臂外側。此件雖然沒有文字表明它是大隨求曼荼羅圖像，但是我們與相關各例圖像稍加比較，則不難認定它是一幅大隨求曼荼羅圖像的殘件。圖片中的殘件明顯是由三塊殘片拼接而成。連接處有較多殘失。從殘件現狀判斷，大隨求曼荼羅圖像的整體構圖是一圓形。中心圓形部分，應有某種圖形，幾乎全部殘失，已經無法復原。

中心周邊有三匝環形，圍成圓形的曼荼羅圖像。由內向外依次是：手印一圈；漢文書寫的經咒一圈；佛、菩薩像（？）或契印（？）一圈。

手印 殘存部分不足完整圖形的四分之一。在兩件殘片中，我們發現同一手印形象重複出現。現存部分兩塊殘片中有手印七具，其中相同者至少有兩具。這種現象似乎暗示，手印部分是成組重複的。手印部分的圓形四分之一部分，極可能是有手印八具，一周共四組。這種狀況亦見於其他的圖像。

漢文咒語 殘存部分不足 90 字，細審文字內容皆係咒語，未發現發願文之類文字。根據其他同類曼荼羅圖像的咒語可知，其內容應是大隨求陀羅尼經中的漢文經咒，即大隨求陀羅尼的根本咒和七段小的咒語，其具體內容尚難確定。現在保存此經譯本有不空本和寶思惟本，由於殘存咒語文字太少，難於比勘確定。

佛、菩薩像（？）或契印（？），此圈內容殘失更多，形象均不完整。其中

存有坐像，可見蓮花座、類似結跏趺坐的佛像(?)，上部有頭光。其旁側，殘像似是作站立狀的形象，但不能確定具體內容。同一邊欄內是否還曾存有契印內容，無從得知。

保存在另一殘紙上的四個漢文頗值得注意。文字形體較大，應與咒語無涉。文字豎書，內容是“三載”和“九月(?)”。“載”字可以確認無疑，“三”字後兩筆清晰可辨，首筆末端尚有殘迹可尋，故“三載”二字應無疑義。“九”字清晰，“月”字殘失大半。由此可以推知，文字的完整內容是：“□□三載九月□□”。不難發現，上述的紀年記錄了與大隨求曼荼羅圖像有關的年代。這有兩種情況：其一是表述大隨求曼荼羅圖像的繪製日期，那麼它就是圖像的年代；其二是記錄死者入葬的時間，那麼這個紀年就是此圖像的年代下限。無論如何，這個紀年都是證明大隨求曼荼羅圖像年代最有力的佐證。

此件曼荼羅圖像有如下特徵：一是曼荼羅圖像為圓形，中心圓內的形象不明；二是手印為八具（或十具?），成四組重複佈列；三是手印與契印被咒語隔開，三環從內至外依次是：手印→咒語→契印（佛或菩薩形象?）。四是陀羅尼曼荼羅圖像被放置在臂釧內。

上文已經說到唐代將記錄年代的年字用載字替代，是在唐玄宗天寶三載正月到至德三載的二月，我們不難確認“□□三載九月□□”的具體年代。至德三載僅有二月而無九月，故而可以推知“□□三載九月□□”，就是天寶三載九月□□或者是天寶十三載（753）九月。如果我們的論斷可以成立的話，此件大隨求曼荼羅圖像的繪製年代，應不晚於天寶三載或天寶十三載。

綜上所述，現藏於陝西歷史博物館的收集品——2000年出土於西安西郊的手繪大隨求曼荼羅圖像殘件，在目前所知同類圖像中，是年代比較明確而又最早的一件。它對我們認定其他沒有明確紀年圖像的年代，有重要參照價值。

#### 圖例 4 吐魯番 72TAM188 號出土的手繪本（紙）

在新疆吐魯番的唐代墓葬中，曾出土兩件大隨求曼荼羅圖像。由於僅僅在《新疆文物》簡報中簡略提及，故此兩件圖像鮮為學者所知。

2000年，新疆文物考古研究所《阿斯塔那古墓群第十次發掘簡報》中有如下的說明：“陀羅尼經咒圖，72TAM188：5。殘片。絹本墨繪。出土時覆蓋

在個（身？）體之上。經拼對，可見圖為長方形，以窄框將四周分割成小格。四角為方格，而方格之間為6個長方格。則全圖為24個方格和四角四個方格，各格內繪不同形象的菩薩、法器，中間繪一環形，環形圈內書梵文經咒17周。中央部分繪蓮座上的菩薩。環形圈與方形框間繪蓮花、法器。”<sup>[4]</sup>

按：簡報所附照片，與前文所描述的圖像不符。疑是72TAM189中的另一件陀羅尼圖像，我們將在下面敘述。根據此件的照片，對圖像內容作補充說明：此圖像的整體構圖形式，是內圓外方。在中心圓圈內，從照片觀察未見蓮座和坐菩薩，報導者失察致誤。從殘迹中可以看到圓內右側下方，是一身男性供養者，頭戴幞頭，身着盤領缺胯衫。雙手合十，雙腿長跪。圓形右側上方，殘存一個女性頭部，面形豐滿。估計完整的圖像是一身站立的菩薩，其右下方為作跪姿的男性供養人。與西安西郊冶金機械廠出土的漢文印本曼荼羅圖像大體相似。

梵文咒語周邊四角處畫有三股叉，并有花蕾作裝飾。

周邊的欄框內，四隅處的較大方框內是四身着甲冑的天王像。較完整的一身，頭戴冠，身披鎧甲，左手持一武器，斜舒一腿坐於高座上。另一身天王不戴冠，束髮於頭頂，長髮束垂於頭後，與常見的天王形象不同。

每側邊欄分為六條長方形，內分別安放菩薩（？）兩身，契印（？）四具。契印中可辨識的有金剛杵、珠等。多數殘缺不全，難以確認。

目前所知，外邊欄分割為方形或長方形的構圖形式，僅見於新疆的吐魯番地區，具有濃烈的地域特色，應是當地畫匠的作品。

此墓的相對年代，大致可以推測為盛唐時期。同墓中出土有神龍三年（707）文書，開元三年（715）萬壽寺牒文和開元三年張公夫人麴娘墓誌銘。故可推知此墓不早於開元三年，估計年代約在開元至天寶年間。

#### 圖例5 吐魯番72TAM189號出土的手繪本（紙）

此件手繪本原簡報未作說明，現根據已發表的照片<sup>[5]</sup>，敘述如下：

此件的出土器物號72TAM189：13。紙本彩繪。

構圖形式與前件相同，總體的特點是：曼荼羅圖像為內圓外方。中心圓內繪有人物形象，多已殘失，具體形象不明。估計和前件的情況相似，應繪有菩

薩和供養者的形象，供養者爲跪姿，作合十禮拜狀。外圓書寫梵文經咒，殘存 7 行，前件曼荼羅經咒爲 17 行，故此圖的經咒亦不少於 15 行，殘失約三分之二左右。經咒與周邊邊欄之間的四隅，繪有手印，殘存兩組四具。

目前圖像殘存部分約爲全部圖像的三分之一。據一側保存較完整的邊欄推測，周邊邊欄四角爲方形，每側邊欄內分隔爲五條長方形，內畫人物和器具形象。周邊邊欄殘存方形兩個，長方形七條。據人物形象的面向判斷，人物形象爲順時針方向排列。

周邊邊欄四角處的方形內，繪製四天王，存兩身。左側天王身着甲冑，分腿坐於一身裸體、俯臥的地神身上。頭上所戴頭盔爲尖頂，兩搭耳呈尖角上翹，頭後有圓形背光。滿臉絡腮胡須，一派胡人形象。左手持一金剛杵，右手持一物舉於右肩處。右側天王似作舒腿坐，也是坐在裸體伏臥的地神上。左手持一三股叉，右手持一托盤。

較完整的一條邊欄，畫有人物四身，法器一具。從左向右依次是：第一身獸頭人身，分腿坐於高座上。雙耳下垂，長鼻上卷，頭後有圓形背光。殘存四臂，左手持一三股叉上舉於頭側；右手持一斧鉞形長柄武器，下兩臂下垂置於腿部。疑此形象爲象頭人身的護法像。第二框內，爲一具金剛杵。杵身結有四根束帶上下飄揚。金剛杵上下端均有火焰，下端墨綫勾勒一雙眉眼，其含義不明。第三身大部殘缺，頭上有圓形頭光，兩腿分開坐於高座上，手中持物不明。第四身是一男性，分腿直立。上身袒裸，頸飾項圈。下體僅着犢鼻褌狀短褲。頭髮上揚呈尖桃狀，無頭光。雙臂纏繞披巾，左手持一動物的尾狀物，右手持物不明。第五身爲牛頭人身，似是分腿坐於高座上。尖耳，雙角彎曲上豎，頷下有髮。雙臂裸露，右手持一三股叉，左手持物不明。左側欄殘存一身，袒上身，分腿坐於高座上。頸飾項圈，頭髮披於腦後，頭頂戴一珠型飾物。雙手上揚握持一索狀物，面部前方裝飾一金剛杵。右側欄殘存一身，鷹首、鳥身，雙翅下垂。雙爪并列踏一巨蛇，立於地上。頭部右側有四條蛇頭彎曲上揚。這一形象應是迦樓羅王。

根據上述情況，我們可以推知：

外邊欄處四隅處，分別畫四大天王。其餘邊欄內繪製契印和護法形象，契印至少爲四具（或八具？）。其餘 12 身（或 16 身？）當是菩薩或護法。此圖除



繪有四大天王外，還出現較多的護法形象，也是其他圖像所不見的。

此墓的年代，報導者認為屬於唐代西州時期。又此墓內出土有神龍三年（705）的文書，故該墓不能早於八世紀上半葉。前述的 72TAM188 中的曼荼羅圖像的年代，約在開元至天寶期間，因而此墓年代大約與之相近。

按：上述新疆吐魯番出土的兩件大隨求曼荼羅圖像的手繪件，兩者構圖形式相同，周邊邊欄部分較為複雜，形式別致，具有較強的地域特色。

### 三、印繪結合本圖像舉例

#### 圖例 6 西安西郊柴油機械廠出土的繪印結合本

1974 年西安市文管會在西安市西郊的西安柴油機械廠工地，收集到一件陀羅尼印本經咒，印本經咒出土時裝在一個銅質的膊托中。同墓的其他物品皆失，僅存一件規矩四神銅鏡。該印本經咒和銅膊托的保存狀況，報導者稱：“印本作方形，長 27 釐米、寬 26 釐米。”“印文正中是一個寬 7 釐米、高 6 釐米的空白方框。其右上方有豎行墨書‘吳德□福’四字。在方框外，四周即是經咒印文。經咒印文的四邊，圍以三重雙綫邊框，內外邊框間距 3 釐米，其間佈滿蓮花、花蕾、法器、手印、星座等圖案。”“銅膊托：作弧圈狀，托長 4.5 釐米、寬 4.2 釐米。托部兩側各連接一長 12 釐米之繫，托下附中空半圓形筒，筒徑 2.8 釐米，筒兩端各有半圓形銅片封嚴。經咒即裹置於筒內。”<sup>[6]</sup>（圖六）

此件圖像有較多的殘失，難以窺知圖像全貌。據《中國古代科技文物展》<sup>[7]</sup>一書發表的彩色圖片觀察，可以補充若干圖像的細節：

外框四周，圍以扭繩紋一匝，內側飾有細小聯珠紋。外欄四隅各置寶瓶一具，瓶內插有花卉。外欄分為兩列，內列四隅各有斜向安置的手印一具，手印外有火焰狀光焰。外欄兩列邊框內的圖像，可辨識的有：手印、契印、圓形花飾等。手印等物皆朝向內側。頂欄保存內容稍多，居中處為一橫跨兩欄的圓形星座圖，其兩側各有手印一具，外欄近四隅處亦各有手印一具，手印周邊以火焰狀光焰。由此推算，外欄中央應各有一橫跨兩欄的星座圖像，外欄每側各有手印四具，四周共有 16 具。其他圖像還有：金剛杵、方形和長方形物。後者象徵意義不明。

按：中央方框內無任何圖像，僅書寫供養者姓名(?)，為各圖像所獨有。中央方框內空白無圖像，表明這一部位需要根據佩帶者的具體情況，臨時繪製圖像或填寫的所需內容。這是最簡單的印繪結合形式。

此件印本的年代不明。報導者認為：“外文印本陀羅尼經咒，應是初唐，大概是七世紀初葉的印刷品。”並由此推論“它應是當前世界上已知的最古的印刷品了。”關於此件印品的年代，學術界有不同的意見，尚需進一步研究討論。我們認為，大隨求陀羅尼經的譯本在武則天時期始翻出漢文譯本，且該經的傳播與流行也需要一定的時日，因此大隨求陀羅尼的曼荼羅圖像不可能在7世紀內出現。因此本圖的年代最早也應在8世紀初期以後。

#### 圖例7 西安西郊西安冶金機械廠出土的印繪結合本

1975年發現於西安冶金機械廠工地，其他出土物散失。印本陀羅尼經咒裝在一個長約5—6釐米的小銅盒中。印本陀羅尼經咒的保存狀況，報導者稱：

“印本作方形，邊長35釐米，順折疊痕有殘損。印本可分三部分：中心長方框內，為人物繪像；環其四周的是經咒印文；最外四邊則是印製的各種手印。正中長方框寬4.6釐米、高5.3釐米。內畫二人像，一站立一跪跏，像用淡墨勾描，內填以淡彩。站者披髮於肩，圓頰豐頤，面含微笑，面頰用淡紅色暈染。身着淡藍色長袍，前襟敞開，後襟曳地。下着淡紅色長裙，左足跣露，右足遮於裙下。跪者頭部及上半身殘損，上着淡紅色上衣，下着淡綠色長裙，右跪左跏，左足跣露。長方形框外四周，則環以經咒印文。每邊各十八行，行際有墨綫相間。咒文周邊以雙綫邊框，邊框長29釐米。邊框外的3釐米寬邊上，則印有一周佛手印契，每邊各有手印十二種。經咒印文是用漢字音譯的，咒文環讀。在印本中心長方框所繪人物像右側，是經咒的名目，題為‘□□□□得大自在陀羅尼神咒經’。印本紙色微黃，上染綠色漫漶，似為銅銹所染。”<sup>[8]</sup>（圖七）

關於印本的年代，報導者推測“漢文印本陀羅尼經咒，很可能是盛唐時期的作品”。

按：此件曼荼羅印本有如下一些特點，補充說明如後：

① 此件曼荼羅自名清楚，雖題名有數字殘失，但可確認其原題應是“佛

說隨求得大自在陀羅尼神咒經”<sup>〔9〕</sup>。此經即寶思惟所譯經名，兩者完全吻合。

② 中心方形內，人物爲手繪。表明方形框內的空白，係雕板時預留出來的。使用者可根據需要，繪製不同形象。本件陀羅尼中心方形框內，所繪菩薩形人物，應是菩薩像，其下方作胡跪供養狀的人物，從衣着判斷應是女性。本件是典型的印繪結合本。

③ 方形框四周所刻梵文咒語，前面是大隨求陀羅尼的根本咒，其後爲其他七種咒語：一切佛心咒、一切佛心印咒、灌頂咒、灌頂印咒、結界咒、佛心咒和心中心咒。後七種短咒，刻於最外兩匝內。粗略比勘本件陀羅尼咒語和現存寶思惟譯本文字，可以發現，兩者文字大體一致。由此可以斷定，本件陀羅尼曼荼羅，使用的是寶思惟的譯本。但值得注意的是，本件陀羅尼文字內，無數位和小字注釋。經咒本文中也可能存在若干音同字不同的情況。本件陀羅尼漢文本，刻印時間距寶思惟譯出此經時間僅幾十年，最爲接近寶思惟譯本原狀。現存此經文本改字和增加小注，或許是後人所爲。

④ 本件圖像用紙與其他實例不同。方形的四隅裁成抹角，邊緣規整，顯然係人爲有意加工而成。四隅兩側，各一單手印，沿抹角斜邊分別指向兩側。經觀察，此單手印皆爲左手，似有引導和指示的含義。外框邊緣，每邊安置手印十具。此十具手印，手指皆指向外側。經觀察比較，發現四邊各邊欄中的手印相同，故本件中實有手印十種。

⑤ 本件圖像構成比較簡單，除圖像外僅有曼陀羅咒語和手印。

### 圖例 8 西安灋西出土的印繪結合本

本件陀羅尼經咒，1967年8月15日發現於灋西西安造紙廠工地，出土時裝在一個長約4釐米、直徑約1釐米的小銅管內。同出其他文物均已散失。

經咒的現狀，報導者有詳盡的描述：“該經咒印畫在一個長方形單葉紙上，長32.3—32.7釐米、寬28.1—28.3釐米。”“紙色發黃，韌性很強。”“該經咒曾橫向對折三次後，又縱向卷成細筒，展開後，橫向留下7道折痕。”“該經咒由中心向外分爲三部分，即中心方框內、中心方框外和印刷邊框綫之間、印刷邊框之外的空白部分。”

“（一）中心方框內 中心方框呈正方形，邊長6釐米，邊框綫爲墨綫勾

勒。方框內爲一幅墨綫人物圖。畫面的右半部繪有一金剛力士；蹙眉瞪目，面容憤怒，上身裸露，下繫戰裙，赤足立在山石上。力士束髮高髻，戴有寶珠冠，身披帛帶，頸下掛項圈，並戴有手鐲、腳鐲。力士的左臂夾有金剛杵。右臂伸出，右手觸摸着畫面左下方男子的幞頭。畫面的左下方畫一男子：面部表情從容，有鬚，較豐腴，頭繫幞頭，身着圓領窄袖袍，左腿蹲，右腿跪，雙手合掌，作祈禱狀，正在接受金剛力士的摩頂祝福。男子頭上畫有祥雲。

（二）中心方框和印刷邊框綫之間 中心方框外和印刷邊框綫之間爲雕板印刷的梵文陀羅尼經文。雕板邊框綫爲單綫，近似方形，長 22.6 釐米、寬 22.9 釐米。右側邊框綫印得粗重模糊，似印刷過程中移動所致；其餘三邊單薄纖細。經文的排列方式比較獨特，分爲四個版塊。每個版塊長約 14.1—14.5 釐米、寬 8.2—8.5 釐米，自上而下印有 13 行梵文，每行字母 28—37 個。四個版塊的排列順序是從中心畫面的右上方開始，圍繞中心畫面順時針排列。”

“印文雕刻古樸，刀法工整。每行的字母排列緊湊，但第四版塊的最後 2 行字母間隙鬆散，似爲湊足 13 行。”“在印文的經咒中留有空白，空白上手書‘荆思泰’三字。整個經文中共填寫 10 處‘荆思泰’。”

“（三）印刷邊框之外的空白部分 這件經咒的印刷邊框外四周都留有空白，其上繪有墨綫印契、法器和花朵等。以中心畫面爲中心，可分爲上、下、左、右四個部分。上方的空白部分最窄，僅留有 1.5—1.6 釐米的紙邊，自左至右墨綫勾繪有繫綬帶的金剛杵、三股杵（?）、花朵、蓮花座上雙手指相對的手印、花蕾、星座和繫綬帶的法螺貝。右側的空白最寬，寬 5.6—5.8 釐米。在靠近印刷邊框綫的部分自上而下畫有繫綬帶的斧、蓮花座上左手握拳的手印和繫綬帶的法輪。在靠近紙邊的下方，墨書‘荆思泰’三字。墨色稍淺，字體與咒文空白填寫的‘荆思泰’相倣，爲同一人書寫，但‘荆’字用的是別體。左側的空白寬 3.6—4.0 釐米。自上而下繪有花蕾、繫綬帶的法螺貝、蓮花座上雙手相搭的手印和繫綬帶的戟。下方的空白部分寬 3.1—3.9 釐米。自左至右倒着畫有花蕾、蓮花座上壇（?）、繫綬帶的三股杵、花朵、蓮花座上雙手指內交叉的手印和花蕾。”<sup>[10]</sup>（圖八）

按：本件圖例是印繪結合本中，以繪爲主的一例。圖像中除梵文咒語部分爲刷印外，其餘內容皆爲手繪。

此件印本的中心部位預留空白，力士像係手工補繪。

此件印本的邊欄部位，手印和契印安置並不規整。每側邊欄安置手印一具，而契印則是兩欄爲三具（上欄和左欄），兩欄爲二具（下欄和右欄）。故邊欄中安置手印四具，契印十具。在圖像構成上也是比較簡單的。

此件印本，研究者經過對力士圖像的比較研究，認爲應是盛唐時期的遺存。報導者稱，梵文部分悉使用四塊印版分別印製的，且所印文字墨色輕重不一，因此我們懷疑梵文版並非刷印，而是使用像蓋圖章一樣的捺印法印製的，故墨色難以均勻一致。如果推測可以成立，這就是雕版印刷的雛形階段作品。中心方形內的男供養人所戴幞頭，兩脚下垂的式樣，上方飄浮的雲朵形式，都是盛唐時期所習見的。因此報導者的年代推斷，是可以成立的。

#### 四、印刷本圖像舉例

純印刷本的出現，與此類圖像的需求量增大有密切關係。一版雕成，可以大量重複刷印。與手繪本相比，印刷本則更容易得到。雕版印刷術出現之後，逐漸發展成一種新興的手工業門類。刻印的佛教典籍和圖像變成商品出售，使之更易於流通。大隨求曼荼羅圖像的印刷本，即是這種佛教文化商品的一種。此外也有佛教信徒爲了作功德而出資印製，佈施流通的。

##### 圖例 9 成都四川大學出土的印刷本

此件 1944 年 4 月發現於四川成都四川大學校內，是正規考古發掘的出土品，也是墓葬中最早發現的印本陀羅尼經咒，故爲學術界所熟知。

1957 年馮漢驥先生報導了印本陀羅尼經咒發現的經過，並描述了此件經咒的保存狀況<sup>[11]</sup>：“此經咒印本係裝置在骨架臂上的銀鐲之內。”“此印本爲 31×34 釐米，對角緊緊捲裹，裝置於鐲中。紙爲繭紙，極薄，半透明，但韌力甚強。”“印本中央爲一小方欄，欄中刻一菩薩像坐於蓮座之上，六臂手中各執法器。欄外圍繞刻一種梵文，中國佛教經典中所稱天成體的經咒十七周。咒文外又雕雙欄，其中四角各刻菩薩像一，每邊各刻菩薩像三，而間以佛教供品的圖像。”“印本右邊首題漢文一行：‘□□□成都縣□龍池坊□□□近卞□□印

賣咒本□□□……’等字。字體圓活秀勁，饒具唐人書法風格。”“我們根據這一印本的出土情況及印本的本身來推斷它是唐末的東西。”（圖九）

按：此墓無紀年資料，馮先生根據墓葬和出土器物形制特徵，推斷此墓應在五代以前。又墓中出土六枚幕有“益”字的開元通寶。馮先生考證，此種鑄於益州的監錢，始於武宗會昌（841—846）中。又此墓未發現五代時之錢幣，亦可證此墓當在五代以前、會昌之後的晚唐時期。先生的論證審慎、細密，所定年代當可憑信。

馮先生還將此件經咒與敦煌藏經洞發現的一件宋太平興國五年（980）印本“大隨求陀羅”相比較，但未斷定成都出土之印本經咒屬於何種經咒，實則成都出土的經咒亦是大隨求陀羅尼經咒（論證詳後）。

馮先生的描述所缺少的圖像細部情節，我們根據對發表照片的觀察，對圖像的若干內容補充說明如下：

中央小方形框內菩薩像應為八臂。各手所持法物可辨識者有三股叉、幡等。外欄四隅各一身菩薩，形體稍大，結跏趺坐，頭皆向外，手印或持物不明。

上欄三身菩薩坐姿同四隅菩薩，其一漫漶不清。菩薩或持物，或作契印。菩薩之間安置手印或法物。手印或法物皆置於蓮花座上，周邊有火焰狀光焰。兩具手印居中，法物在兩側。手印待考，法物一具漫漶，一具為寶珠。左側欄，佈局同上欄。存殘菩薩像三身，兩具手印亦漫漶不清。惟兩側之法物清晰可辨，一為金剛杵，一為寶輪。右欄，存三身菩薩，手印兩具，法物一具，法物似為金剛杵（?）。下欄，存菩薩二身，手印兩具，法物一件。

根據上述情況，可以判定此圖像外欄共安排菩薩像 16 身，手印八具，法物（契印）八具。據此可知此圖像復原後的構圖是：四隅各安放四身形體較大的菩薩像，四邊的邊欄內分別佈置菩薩像三身，手印兩具，契印兩具。手印和契印與菩薩像相間排列。綜觀整體圖像，佈局規整，內涵有其內在聯繫，構成一幅完整的曼荼羅圖像。圖像的內涵，我們將在後面的敘述中說明、討論。

此件印本曼陀羅經咒，出土時是放置在手鐲內，手鐲置放在死者的臂部。

據此可知：印本曼陀羅經咒是死者佩戴於臂部的容器內；既然佩帶於臂部，其容器當是形似臂釧的專用器物。這種固定的佩帶方式，專用器具的出現

和使用現象，表明印本曼陀羅經咒有其特定的宗教功能，且此種習俗在民間應已較為流行。

#### 圖例 10 西安三橋鎮出土的印刷本

此件大體完好，為徵集品，出土情況不明。圖版參見陝西歷史博物館編《尋覓散落的瑰寶》<sup>[12]</sup>。圖版的說明稱：名稱：雕印梵文經咒。時代：唐（618—907AD）。尺寸：長 39 釐米、寬 31 釐米。出土時間亦和地點：1999 年 5 月，出土於西安市三橋鎮。

關於印本的細部特徵，圖版說明有如下的描述：“出土時疊裝於臂釧內，經咒為紙質墨印。中心印八臂菩薩，頸飾項圈，手持各式法器，結跏趺坐於覆蓮上。右側有手寫墨書‘比丘僧少貞’。方框外環繞排列 18 行梵文，其內容為陀羅尼經。周邊雙綫方框，是一圈菩薩像、手印及法器，右側印有‘成都府浣花溪報恩寺□□生敬造此印施’。是珍貴的唐代雕版印刷品。”（圖十）

關於臂釧的情況，楊建武、師小群《陝西歷史博物館徵集文物選釋》一文中，有補充說明：“據發現者稱，經咒原來裝在一個銅環的夾層裏頭，因為圈殘而發現。這件所謂的銅環其實為銅臂釧，直徑 9 釐米，截面呈半圓形，寬約 1 釐米，空芯，外側鑿刻忍冬紋，魚子紋地。從中取出的紙質經咒，長 30 釐米、寬 31 釐米，略泛黃色，對角折疊成細條，故展開後以對角綫為軸，留有明顯的折痕，經咒右側印有‘成都府浣花溪報恩寺□□生敬造此印施’一行文字。因手臂釧銅鏽的浸蝕，局部呈綠色。成都稱府在至德二年（757），此經咒的刊刻不能早於此年。”<sup>[13]</sup>

按：根據照片中的圖像保存狀況，尚有許多細節需要補充說明。

圖像由三個方形套疊而成，方形的邊框均由雙綫圍成。

中心方形內，是一身大隨求菩薩，結跏趺坐於仰覆蓮上。頭部有圓形頭光，左側的四臂分別持幢（幡）、斧鉞等法器。右側四臂持劍、金剛杵等法器。

咒語部分，未見漢字，與發願文無關，應是大隨求陀羅尼的根本咒之類內容。最外圈的邊欄內，佈列手印、契印和菩薩坐像。方形的四隅，各一身斜向佈置的菩薩，坐於蓮座上。身後有頭光和背光，手中皆持一物，具體內容難以確認。邊欄的左上角和右下角處斷裂稍殘，故此件的照片在拼接時略有失誤。



右下角處的一塊，誤將外邊欄的雙綫內移，致使拼接處不能銜接。左上角處殘片的縫隙應加大，表明該處有較多的殘缺。

據殘存的圖像的特徵，可以推知完整的圖像佈局。上、下、左、右各邊欄內的布列情況相同，皆安排菩薩像三身，手印兩具、契印兩具，三者相間排列。如此則邊欄處共有坐菩薩像 16 身，手印八具，契印八具。手印在邊欄的中部，而契印則集中於方壇的四角。菩薩坐像均有一手持物，但其所持器物難以確認。上欄，殘存手印兩具，契印兩具，菩薩像兩身。手印和契印，略有殘損。下欄保存基本完好，有殘存手印兩具，契印兩具，菩薩像兩身。左側邊欄存手印一具，契印兩具，菩薩像三身，其中一身較殘。右側邊欄存手印兩具，契印兩具，菩薩像兩身，其中手印和契印各一具較殘。

圖像中殘存的手印有七具，契印七具。契印中有三股杵、珠、輪、斧鉞、杵等。手印和契印均置於蓮座上，周邊有火焰狀光焰。

邊欄左側所刻施主的題記十分明確，是四川成都府浣花溪附近的報恩寺的一群信徒。報恩寺下的缺失文字當不止兩字，其文是：成都府浣花溪報恩寺□□□□生敬造此印施。右側邊欄處刻漢文真言咒語：闍角（解？）真言 唵句過曰—馱曩—呬三。

從圖像的整體構圖與馮漢驥先生在四川大學發現的經咒印本對勘，不難發現兩者極為相似，又同是四川成都的印本。因此兩者的年代應大體相近，在 9 世紀後半葉左右。

浣花溪在成都是個著名的地方，位於成都西郊，有稱百花潭，匯入錦江。今在杜甫草堂附近、武侯祠附近。浣花溪與許多名人有關，曾在此演繹了許多動人的故事，至今流傳不息。

值得注意的是，此件經咒印於成都，卻在西安墓葬中發現，說明此種經咒流佈範圍甚廣。又四川大學出土的印本標明是出售的商品，可見需求量很大。

#### 圖例 11 上海博古齋拍賣品——印刷本

此件僅見於拍賣品圖錄照片<sup>[14]</sup>。該圖錄稱：編號：博 2000.12—10。陀羅尼經，唐代刻本，1 張麻紙。提要：此本係梵文經咒，呈圓形，圓心處刻有蓮座佛像，座旁以唐代“經生體”刻漢文“菩提性”三字。梵文經咒自圓心形



式是以順時針方向繞行，外圈刻有佛像和各種法器數十。圖像生動，紙張古樸，刀法嫻熟，刷印清新。從折紋可推知，曾折捲成細長狀，並沾有銅銹之綠色，係唐人手鐲和法器內所塞藏經咒，與1944年成都出土今藏於四川省博物館之《陀羅尼經》同類係唐代之物。（圖十一）尺寸：23.5釐米。日期：2000.12.13。圖版說明又加附注云：“此拍品為近年拍賣市場上所出現年代最早的印刷品，由於定向拍賣，惜未成交。”

根據照片，我們對此件曼荼羅圖像的細節作補充說明。

圖像的邊緣部分，有較多的缺失。圓形部分，邊緣明顯經過人為剪裁。此種現象不見於其他經咒圖像，故懷疑是今人（收藏人）所為。在本件中，圖形呈橢圓形，也是不正常的。仔細觀察，我們會發現圖形左側部位，縱向的裂隙被彌合粘連在一起，邊欄中的圖像則有較多的缺失，因此這條裂隙應有一定距離；本圖左側上角部位，有三小塊的拼接不當，三者之間應有裂隙；本件的拼接還存在若干錯位的情況，應請專業人員重新處理。

中心圓內為一身結跏趺坐的菩薩，坐於蓮座上。上身袒裸，頸部佩項飾。頭上髮髻束帶，面部微向左轉，有圓形頭光。左右各有四臂，每手分別持一件法器，有金剛杵、斧鉞、幢、珠、索、輪等。

梵文經咒部分，似從內向外依順時針方向書寫雕刻。靠近外緣部分經咒較短，故可推知靠近中心部分應是大隨求的根本咒，後邊依次是較短的七種咒語。咒語15—17圈。

周邊部分安置菩薩像、瓶和契印，由於有缺損，確切數目無法確認，估計在32件左右。其中菩薩像皆有圓形的頭光和身光，結跏趺坐於蓮花座上，手中持一物，具體形象無法認定。菩薩像殘存五身，估計原來應有八身。此外還有另外的瓶花，圖像無光焰和光圈。瓶身結綬帶，置於蓮座上，綬帶向兩側上揚，瓶口插花。此類瓶花應至少有四具。另有裝飾性的花枝，亦置於蓮座上。花莖結綬帶，殘存一具。其餘的圖像，周邊皆有光焰，器具置於蓮座上。其中可以辨識者有索、輪、三股叉、金剛杵、珠等。如果我們的估計大體成立的話，外圈的圖像的組成應是：菩薩八身、瓶花四具、裝飾花枝四具、契印十六具。契印中可能是八種一組，重複為十六種。此外沒有發現手印的形象。

根據上述情況，可以概括此件圖像特徵如下：曼荼羅為圓形構圖，有較多

的殘損；咒語爲梵文，未見發願文之類文字；圖像中未見手印形象；大隨求菩薩旁側刻“菩提性”三字，爲其他圖像所未見。

### 圖例 12 洛陽東郊史家灣出土的印刷本

1985年夏，洛陽市東郊史家灣洛陽機車工廠東牆外發現一座古墓，此墓已遭破壞。後來收集到該墓出土的兩件文物，其中一件即是印本陀羅尼經咒。調查者的報導稱：“雕印經咒位於死者頭骨右側耳下，從折痕看，經咒對折成小方塊，再卷成小圓柱形。經咒長38釐米、寬29.5釐米。四角有少許破損。經咒爲雕板印製而成，絲麻質紙，質地柔軟，極薄，半透明，韌性較強，紙色發黃。經咒內容分爲兩部分。右側爲主體部分——經文及畫像。正中一菩薩，頭戴花冠，身披纓絡，有頭光，身體左右兩側各有四臂，或曲或直，手中均持有法器，趺坐於蓮花之上。經文爲梵文，有兩組，均爲回旋式刻寫。內組呈圓形回旋式，八層；外層呈方形回旋式，七層。內外組之間飾有四個相對稱的供養飛天，飛天手中捧物，衣帶飄揚，衣邊雲紋飄繞。最外部飾雙欄，欄框中四邊正中均飾一坐佛。佛像兩側爲粗體梵文，間以金剛杵圖案。四大天王立於四角。經咒左側爲漢文題記。全文抄錄如下：經云：佛告大梵天王，此隨求陀羅尼，過去九十九億諸佛同共宣說。若人依法書寫佩戴，所有惡業重罪並得消除。當知是人，一切/如來加持，一切菩薩護念，一切天龍守護。離一切災橫，除一切憂惱，滅一切惡趣。不被水、火、雷、電、毒惡之所傷害。如經廣說。/歲在丙戌未明之月初有八日，報國寺僧知益發願印施，布衣石弘展雕字。/後有‘天成二年正月八日徐殷弟子依佛記’墨書題記。”<sup>〔15〕</sup>

報導者考證，印本中之天成應爲五代後唐明宗之天成年號，“歲在丙戌”與天成元年相合。故論定“此經咒爲五代後唐明宗天成二年雕印而成。”（圖十二）

按：據印本紀年和墨書題記可知，此件印本爲報國寺僧人知益發願印施的，刊印之年爲丙戌，即後唐莊宗同光四年，是年四月明宗改元天成。“未明之月”即正月，則此件印於同光四年正月初八。得到此件印本的佛弟子徐殷於次年，即天成二年正月八日書寫墨書題記。

根據此圖發表的照片，對圖像若干細部內容補充如下：

中心圓輪內菩薩八臂所持法器，可辨識者為：右側上手持斧鉞，頂端飾蓮花(?)；二手持劍；三手持寶珠；四手持莢(?)。左側上手持金剛杵；二手持戟；三手持寶輪；四手持索。

圓輪和周邊方形咒語之間，四隅安置四身菩薩。上二身作飛天狀，下二身作供養狀。菩薩所持供物不同。左上菩薩，持長柄燈，燈上燃燭；右上菩薩，持法螺供養。左下菩薩，捧珠供養(?)；右下菩薩捧瓶花供養。

外欄四隅為四大天王。左上天王，右手持戟，左手托寶塔；右上天王，持弓搭箭作欲射狀；左下天王，右手似持絹索；右下天王，持寶劍。據天王所持兵器和相關特徵，可以確認：左上為北方毗沙門天王，右上為東方持國天王，左下為西方廣目天王，右下為南方增長天王。

外欄每側中心為一坐佛，結跏趺坐於蓮花座上，頭光和身光皆作圓形。兩側有梵文種子符號四個，用五具三股金剛杵相間裝飾。16個梵文種子皆不同，或許是代表16個不同的手印和契印(?)。

此件印本經咒有如下特點：未見手印和契印的形象，換言之，兩者開始用其他形象替代。梵文咒語用圓形和方形兩種形式，構成曼荼羅的主體。出現四身飛天作為裝飾和填充，外邊欄中每邊用六具金剛杵形的裝飾紋樣隔開坐佛與種子符號。四隅出現四天王形象，用以置換此前的四具瓶花。

此件還有兩點極為重要：一是題刻中明示其為隨求陀羅尼，據之可以確定是類經咒的名稱和內涵。二是印本刊刻年代明確，為同光四年(926)。

再者此件印本保存完好，圖像清晰，可供與其他同類印品進行對比研究。

### 圖例 13 蘇州瑞光寺塔出土的漢文印刷本

1978年4月，在蘇州瑞光寺塔第三層塔心的窖穴內發現了一批文物。在珍珠舍利寶幢內，藏有刻板印刷的經咒兩紙。一為漢文經咒，一為梵文經咒。

漢文經咒，報導者的描述如下：“一張是《大隨求陀羅尼經咒》，高44.5釐米、寬36.1釐米，有邊框。兩邊各有一行，右行自‘朝請大夫給事中知蘇州軍州事清河縣開國男食邑三百戶柱國賜紫金魚袋張去莘’起，有一連串的職官姓名，左行最後為：‘進士郭宗孟書。’經咒中心為釋迦像，環以漢字經文。四角為四天王像。上部正中有圖案，下部正中長方形方框內印有‘劍南西川成

都府淨衆寺講經論持念賜紫義超同募緣傳法沙門蘊仁……同入緣弟子張日宣……同入緣女弟子沈三娘……咸平四年十一月 日杭州趙宗霸開。’”<sup>[16]</sup>（圖十三）

按：對於本件陀羅尼經咒，報導者的介紹過於簡略。根據對發表的照片觀察，有必要補充此圖像的各種細節：

本圖中心的小圓圈內，爲一身坐佛像，有圓形頭光和身光，結跏趺坐，坐於蓮花座上，着通肩袈裟。雙手於胸前作智拳印。據此可知，坐佛非釋迦佛，而應是大日如來<sup>[17]</sup>。

大日如來像外，用漢文順時針環繞刻字二十六七行。文字內容分爲兩部分，開頭爲啓請大隨求陀羅尼經咒的啓請文，其後是大隨求陀羅尼經咒的八種咒語。啓請文的內容是：“大隨求陀羅尼啓請：仰啓蓮花胎藏聖，無邊清淨總持門。普遍光明照世間，焰蔓應化三千界。如意寶印從心現，無能聖主大明王。常在如來三密中，能勝瑜伽圓覺位。毗盧遮那尊演說，金剛手捧妙真言。慈興密語攝群生，悉地助修成就法。諦想於心月輪現，寂（？）然三昧觀本尊。醉（？）容非色亦非空，隨求隨入聖方便。高步甚深三摩地，常居清淨曼拿[火羅]。應當稱贊此真言，能得如來無漏智。依法念滿洛叉（？）遍，歡喜地證此生期。火山水溺及刀兵，現世不遭諸枉橫。行止設經軍陣處，金剛披巾自堅牢。逢災值險即思惟，翻令衰禍成祥瑞。縱犯五逆兼十惡，四心本戒八波羅。毀佛毀法毀聖賢，[尅]念隨求罪銷滅。饒益有情功德藏，故我稱贊不思議。傾以勝福施捨識，同證如來超悉地。”

以下接着刻印大隨求陀羅尼經咒，中間有○形符號相隔。經名和咒語是：“佛說一切如來普遍焰蔓清淨熾盛思惟寶印心無能勝總持大隨求大明王陀羅尼”、“一切如來心陀羅尼”、“一切如來心印陀羅尼”、“一切如來金剛披甲陀羅尼”、“一切如來灌頂陀羅尼”、“一切如來結界陀羅尼、”“一切如來心中心陀羅尼”、“一切如來隨求隨心陀羅尼”、“大隨求陀羅尼”。

以上經咒計八種，第一種即是此經的名稱，其下即是大隨求陀羅尼的根本咒語。根本咒語較長，咒文約有 17—19 行。其餘七種咒語較短，分佈在最後三行內。居於最後的“大隨求陀羅尼”，是此經咒的尾題經名，使用的是簡稱。

根據本件經咒自名可知，經咒使用的是不空的譯本。據《大正藏》第 20

冊 616 頁，№1153 刊佈的不空譯本，其經名是“普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經”，與本件經名相合。惟本件經名有“焰蔓”而無“光明”二字，略有差異。查《大正藏》不空譯本，其一譯本，經名有校注，謂明本經名“光明”下有“焰蔓”二字。又《大正藏》同卷另一不空譯本，經名為“金剛頂瑜伽最勝秘密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌”。從經名看，兩者似乎差異較大。但是在此經的經文中，出現的經名卻是《佛說普遍焰蔓清淨熾盛思惟寶印心無能勝總持大隨求陀羅尼》。這一名稱和本件印本經咒的名稱，非常接近。由此可以推測，不空的譯本，在流傳的過程中經名和文字都有若干變化。

在圓形經咒四隅，分別刻有一身天王像，兩兩相對。左側上角天王，上身披胸甲和披膊，下身繫戰裙，赤足着皮屐。圓形頭光，外飾三簇火焰紋。右手執長矛置於右肩，矛頭飾以長帶。天王足下，繞以祥雲，雲尾飄向上方。右側上角天王，頭上束髮，絡腮胡鬚。上身披甲，足下着靴。右手執長劍，舉於胸前。左側下方天王，右手執一三股叉。右側下方天王，頭戴高冠，身披鎧甲。左手托一寶塔，右手持長矛，置於右肩。四天王足下祥雲繚繞，雲尾上揚，狀似飄然而下。據所持法物可推斷，右下天王為北方毗沙門天王，右上方是東方持國天王，左上方是南方廣目天王，左下方是西方增長天王。其位置安排與實例三中的天王位置，正好相反。除北方天王所持法物確定外，其餘天王所持法物亦不相同。四大天王的特徵標誌，似乎還在變化當中，並沒有形成固定模式。

本件上方二天王中間飄浮三件樂器：一為豎吹管狀樂器，一為雙手撞擊的銅鈸，第三件樂器性狀不明。樂器皆束有綬帶，作空中飄浮狀。樂器下方裝飾四組花卉。空中飄浮樂器的形式，僅見於本件經咒。我們很容易聯想到西方淨土變中，天空樂器飄舞的景象。本件圖像中的樂器，具有象徵西方淨土的含義。

西方中間橫長方形方框內，是施主的姓名，共 22 行，兩行半未刻字，末為雕板年月。全文如下：（行序數字為筆者所加，下同）

- 1 劍南西川城都府海衆寺講經論持念
- 2 賜紫義超，同募緣傳法沙門蘊仁、
- 3 傳法沙門蘊謙、傳法沙門可聞、傳法

- 4 沙門道隱、比丘智通、同入緣男弟子張
- 5 日宣、郭用莊、閔超、閔榮、葉禧、沈迂、
- 6 管福、王文勝、潘訓、孫元吉、陸泰、紀
- 7 旺、蔡有、顧寵、盛福、徐遠、凌秀、管(?)
- 8 紹、管秀、唐仁勝、茅贊、莊俊、言慶、
- 9 葉文舉、張承采、張從諫、張仁皓、虞
- 10 升、朱延曉、田裔、(以下半行未刻)
- 11 (本行未刻)
- 12 同入緣女弟子沈三娘、沈四娘、汪七
- 13 娘、許十一娘、周十九娘、戴七娘、張十八
- 14 娘、顧十二娘、陸十娘、劉十二娘、陳十
- 15 二娘、沈五娘、凌氏、夏十娘、趙一娘、郭
- 16 三娘、錢五娘、鐘十一娘、陳九娘、賁六
- 17 娘、陳三娘、元二娘、劉一娘、孫三娘、牛氏、
- 18 陳一娘、翟氏、蓋氏、何氏、張一娘、陳九娘、
- 19 沈二娘、何六娘、沈三娘、王五娘、王信心。
- 20 (本行未刻)
- 21 咸平四年十一月 日杭州趙宗霸開。

本件經咒之刻板，係由七十餘位僧俗佛弟子集資刻印的。領頭僧人是來自西川成都的僧人義超，雕板則完成於杭州。

本件兩側邊欄，刻有兩行官員姓名，是本件的主要施主。左欄：“朝請大夫給事中知蘇州軍州事清河縣開國男食邑三百戶柱國賜紫金魚袋張去華、朝奉郎守尚書兵部郎中通判軍州事賜緋魚袋查陶、守尚書屯田員外郎監蘇州清酒務張振、太子中允監稅賜緋魚袋李德瑛、著作郎簽署節察判官廳公事崔瑞”。右欄：“大理寺丞知長洲縣事王允己、節度掌書記彭愈、節度推官周允中、觀察推官程璿、錄事參軍宋有基、司戶參軍紀士衡、權理司參軍劉庶幾、守吳縣令班絢、守吳縣主簿李宗道、權知白州郭用之、相州觀察推官周植、內品監稅李德嵩，進士郭宗孟書”。

按：本件的雕刻年代明確，即宋咸平四年（1001）。刻板印刷的地點是雕

版印刷業十分發達的杭州。

#### 圖例 14 蘇州瑞光寺塔出土的梵文印刷本

梵文經咒的狀況，報導者的描述是：高 25 釐米、寬 21.2 釐米，類似 1944 年四川成都唐墓中出土的印本《陀羅尼》經咒。這是把我國古代二十八宿和巴比倫黃道十二宮畫在一張經咒上的星官圖。正中有一個高 8.5 釐米、寬 6.2 釐米的長方形框，框內畫佛教經變故事。畫的左、上、右三邊各有四個雙綫圓圈，圈內畫代表巴比倫黃道十二宮的圖像。四周為橫書梵文經咒。經咒上邊為花卉圖案，兩邊各有十四個壘疊起來的神像，代表我國古代的二十八宿。下部有一些六角形表示星星。兩端為護法神像，中間框內有“景德二年八月 日記”的題記，這一梵文經咒也是《大隨求陀羅尼》經咒。

按：本件陀羅尼經咒的顯著特點是，將大隨求陀羅尼經咒和熾盛光佛經變結合起來，為其他大隨求陀羅尼經咒所不見的。居中的熾盛光佛經變，引人注目。關於本件圖像的熾盛光佛經變的內涵，研究者已有具體的描述，茲引錄如下：“經咒正中有一長方形框。框內中央熾盛光佛趺坐於兩輪牛車須彌蓮座上，車廂上有轎形華蓋。車前有公牛牽引，周圍有九曜星官侍立。其中日、月兩曜為帝后裝扮，手中分別托日星盤和月星盤；土星婆羅門狀，肩披豹皮；木星卿相，手托果盤；金星、水星女相；火星毛髮上冲，四臂持兵器；羅喉、計都為外道形，數蛇自髮中伸出。眾星神均位於佈滿六角形星狀圖案的祥雲之上。畫框的左、上、右一邊半周有十二個雙綫圓圈，各邊為四個，為黃道十二宮的圖像。上方自左向右：天秤宮、獅子宮、寶瓶宮、雙魚宮；左側自上而下：巨蟹宮、雙子宮、天蠍宮、白羊宮；右側自上而下：弓宮、牛宮、室女宮、摩羯宮。畫框外周為橫書的梵文經咒。經咒上邊為卷草花卉圖案；兩側邊各有十四個壘疊起來的神像，代表二十八宿，各個中間無個別特徵。”<sup>[18]</sup>（圖十四）

按：本件中心方框內的熾盛光佛和九曜、黃道十二宮和邊欄的二十八宿，是熾盛光佛經變畫中最具代表性的內容。可以確認，畫面表現的是熾盛光佛經變。

下端方框內，刻有 43 行“大隨求陀羅尼經咒”的經文節錄和發願文：

1 佛說普遍光明

2 焰蔓清淨熾盛

3 思惟如意寶印心

- |               |                |                   |
|---------------|----------------|-------------------|
| 4 無能勝總持大明     | 5 王大隨求陀羅尼。此    | 6 陀羅尼者，九十九億       |
| 7 克伽沙如來同共     | 8 宣說。若有人志心     | 9 誦念戴持頸臂          |
| 10 者，得十方諸佛菩   | 11 薩、龍鬼神親      | 12 自護持。身中無        |
| 13 量劫來一切罪業    | 14 悉皆消滅。度一切    | 15 災難。若有書寫        |
| 16 此陀羅尼安於幢    | 17 刹，能息一切惡風    | 18 雹雨、非時寒熱、雷      |
| 19 電霹靂。能息一    | 20 切諸天門諍言頌（訟）， | 21 能息一切蚊虻蝗        |
| 22 蟲及諸餘類食苗    | 23 稼者，悉能退散，說   | 24 不盡功。伏願         |
| 25 皇帝萬歲，重臣千   | 26 秋，萬民安泰。入淨   | 27 真言（以下咒語 4 行，略） |
| 31 傳大教梵學沙門    | 32 秀璋書，所將雕板    | 33 印施功德，伏願        |
| 34 亡過父母早生人天。  | 35 伏願闔家大小平安。   | 36 男耿□外？大男□朗      |
| 37 孫男仁宣？□□黑頭  | 38 兒耿大戶新婦      | 39 平氏、張氏、孫男新      |
| 40 婦張氏、張氏、王氏  | 41 重孫女伴姑、相兒    | 42 更？惜            |
| 43 景德五年八月 日記。 |                |                   |

據此可知，本件經咒的經名是：佛說普遍光明焰蔓清淨熾盛思惟如意寶印心無能勝總持大光明王大隨求陀羅尼；主持雕板事宜的僧人是傳大教梵學沙門秀璋，且梵文為其所書；刻印年代明確，為景德五年（1007）；所節錄的經文，出自不空譯本。

刻印大隨求陀羅尼曼荼羅圖像，為何會出現熾盛光佛經變呢？因為大隨求陀羅尼曼荼羅圖像中可以有星宿形象，而熾盛光佛經變中又含有九曜星官、黃道十二宮和二十八宿等星宿圖像，大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的設計與刻板者，將大隨求漢文陀羅尼經咒與熾盛光佛經變相結合，變成一種變異形式的大隨求陀羅尼曼荼羅，以適應某種特殊需求。

#### 圖例 15 英國藏敦煌藏經洞出土的印刷本

本件陀羅尼經咒出自敦煌莫高窟藏經洞，被英人斯坦因（A. Stein）掠走，圖版刊佈於 1921 年出版的《西域》（Serindia），第 2 卷第 25 章《千佛洞石窟與文物》之第二節《從千佛洞所獲的繪畫、版畫、織物和其他文物目錄》中，有較為詳細的解說，茲引錄如下：



“Ch. Xliii. 004 版畫。有很多梵文和漢文題識，題識中有佛教符咒。題識所標日期為‘太平興國五年’（西元 980 年）。 ”

“中間一個小圓圈中坐着一尊八臂菩薩，手持法器（左邊多出來一個法器，似有第九臂，顯然畫錯了）。圈外印着 19 圈梵文祈禱文，呈同心圓形，其中可能含有符咒，但書寫訛誤太多，無法解讀。梵文外又罩了一圈十分模式化的法器。整個大圓圈置於盛開的大蓮花之上，蓮花出自水池之中，由兩個穿甲冑的神舉着。這兩個神之間有個矩形框，框中有 21 行漢文陀羅尼，其中含有上面所說的年代。整個畫面外是一個矩形邊。圓圈與矩形邊之間上面空白處畫有雲朵，四角空白處是圓形團花，團花中盛開的蓮花蓋住雲和池中的一部分水。矩形邊由許多金剛杵構成，其中夾雜着 16 朵同樣的團花。四角和每條邊之間的蓮花均是盛開的蓮花，其餘八個團花中是八個天王（其中四個穿甲）。在所有含蓮花的團花之上（不論是在邊上，還是在裏面的角上）都用不同的模子印有神秘的梵文字。”

“保存良好，1 英尺 5 英寸 × 1 英尺 5/8 英寸。”<sup>[19]</sup>（圖十五）

按：本件雕板陀羅尼經咒發表年代較早，經常被引用比較。其被人注意的是附刻經文，陀羅尼曼荼羅圖像中的許多細節，多被忽略。以上引錄的圖版解說，對本件圖像的內涵未涉及。根據對圖版的觀察，現將若干細節補述如下：

① 中心圓圈內八臂菩薩，頭戴寶冠，結跏趺坐於蓮花座上。手中所持法器分別是：左側第一手握金剛杵；第二手握持斧；第三手持索；第四手持劍。右側第一手持物不明；第二手持輪；第三手持幡；第四手持莢。

② 圓圈外之梵文，當是大隨求陀羅尼經咒。

③ 經咒外之圓形裝飾花邊，由多組懸幡、忍冬等紋樣構成。

④ 經咒圓輪置於蓮花上，蓮花瓣上裝飾有茶花之類的圖案。蓮花似浮於水中，兩側有二天王扛托。天王身着甲冑，立於水中。上方雲氣飄浮，下方水波蕩漾。四隅四個小圓圈，內有蓮瓣承托的蓮蓬，其上各有一個梵文種子符號，象徵四身菩薩。

⑤ 左側上方榜題文字是“施主李知順”。右側上方榜題文字是“王文沼雕板”。

⑥ 下方中央的橫長方形發願文中，刻有 21 行文字。文字內容是：

大隨求陀羅尼/若有人受持此神咒者，所/在得勝。若有能書寫帶/在頭者，若在臂者，是人/能成一切善事，最勝清/淨。常爲諸天龍王之所/擁護，又爲諸佛菩薩之/所憶念。此神咒能與衆/生最勝安樂。不爲夜叉/羅刹諸鬼神等爲諸惱(?) /害，亦不爲寒熱等病之/所侵損。厭蠱咒咀不能/爲害。先業之罪受持消/災。持此咒者常得安樂，/無諸疾病，色相熾盛圓/滿吉祥。福德增長，一切/咒法皆悉成就(?) /若有人受持供養，切/宜護淨。太平興國五/年六月二十五日雕/板畢手記。

按：本圖所刻經文，引自寶思惟譯本。全文由三段文字拼接而成，2—8行爲一段，8—14行爲一段，14—18行爲一段。

⑦ 左邊欄內側附刻文字是：杵（唵縛羅二合）斧（唵縛羅二合 娑縛二合）索（唵播奢）劍（唵喝識）

⑧ 右邊欄內側附刻文字是：寶（唵真多麼拏）輪（唵作羯羅）戟（唵底哩底哩）夾（唵摩賀尾）

⑨ 圈邊欄四隅和各邊欄中間部位，均爲蓮葉拱托的蓮蓬，并有一梵文種子符號。每邊刻有金剛杵四具，各蓮蓬之間，刻一菩薩（天人）天王。全部邊欄共有四天王和四菩薩。

按：本件印刷本，構圖完整，刻綫細緻、繁縟，表明雕版技術達到相當高的水準。考慮到在敦煌藏經洞曾發現歸義軍時期當地工匠的雕版作品，當地又能造紙，具備雕版印刷的技術條件，故本件印品也可能是敦煌當地的產品。

在本件中手印和契印的形象不再出現，契印則以漢文名稱與梵文讀音來表示。引人注目的是，用梵文種子符號替代了相應的圖像，更具神秘的意味。

在雕版中出現刻工的名字，說明他的刻印技術達到比較高的水準；同時也存在爲自己宣傳、推介的廣告作用。這是雕版技術出現并成爲新興手工業後，同行之間競爭的一種表現。

#### 圖例 16 法國藏敦煌藏經洞出土的印刷本

在法國的國家圖書館和吉美博物館收藏多件大隨求陀羅尼曼荼羅的印刷本。其中法國的國家圖書館收藏的一件有宋太平興國五年（980）紀年題記的印本，松本榮一先生在其名著《燉煌畫の研究》中作過討論與研究<sup>[20]</sup>。而此

件與斯坦因的藏品完全相同，實際是同一雕版的不同印本。這也說明雕版就在敦煌，應是在當地雕版并印製的。目前我手中僅有三件不同圖像的照片，其中藏於吉美博物館的一件編號為：MG.17688 號。1990 年夏，筆者在吉美博物館的文物庫房內，考察敦煌藏經洞出土的絹畫時，有幸看到原件實物。由於時間關係，當時未能詳細觀察記錄。現根據照片描述說明如下：

此件印本與太平興國五年印本，構圖上大體相似，為長方形。中心圓處是一身坐佛，結跏趺坐於蓮花座上。具有圓形頭光和背光。坐佛外是呈圓形的梵文咒語，共 17 匝。梵文咒語周邊四隅處，安置四件瓶花。瓶下有蓮花座，瓶口插有花枝并裝飾綬帶。再周邊又是梵文經咒，排列成方形，共有 6 列。

最周邊邊欄則佈滿種子符號、金剛杵紋飾。外邊欄四隅處是四具有花葉的蓮蓬，上書梵文字元。上欄和下欄中間部位，也是一具蓮蓬和梵文字元，兩側裝飾金剛杵。左側邊欄和右側邊欄中間部位與上下邊欄相同。在上下兩端各有一具蓮蓬和梵文字元，其下托以浮雲。全圖共有蓮蓬和梵文種子字元十具，其所代表的具體內涵，有待進一步研究。

圖像下部，刻有漢文大隨求經咒和發願文。經咒 17 行，發願文 6 行。現全文移錄如下。大隨求陀羅尼的內容是：

大隨求陀羅尼/若有人受持此神咒者，所/在得勝。若有能書寫帶/在頭者，若在臂者，是人/能成一切善事，最勝清/淨。常為諸天龍王之所/擁護，又為諸佛菩薩之/所憶念。此神咒能與衆/生最勝安樂。不為夜叉/羅刹諸鬼神等諸惱/害，亦不為寒熱等病之/所侵損。厭蠱咒咀不能/為害。先業之罪受悉得(?)消/災。持此咒者常得安樂，/無諸疾病，色相熾盛圓/滿吉祥。福德增長，一切/咒法皆悉成就。

按：這段大隨求陀羅尼文字，和太平興國五年印本極為相似，僅在個別文字上略有差異，兩者之間存在抄襲的淵源關係，也是引自寶思惟譯本。

發願文的內容是：

西天寶安寺三藏賜紫/佛頂阿闍黎吉祥/自對大隨求陀羅尼，/雕印板散施，普願/受持。伏願/皇帝萬歲，天下人安。(圖十六)

按：雕版散施此大隨求陀羅尼僧人，是一位密教阿闍黎吉祥和尚。他所主持的寶安寺地點不明，有待核實研究。

此件印本未標明刊刻的年代，但它和太平興國五年印本有諸多相似之處，表明兩者在年代上應較為接近，故推測其似是宋代初年的刻本。

此類大隨求陀羅尼曼荼羅圖像，流散於國內外各地者應當還有若干。如法國尚有幾例，中國國內亦有數例，詳情不明。宿白先生在《唐宋時期的雕板印刷》一書中，曾提到另外幾件。一件是安徽考古研究所在“文革”期間於阜陽一土坑唐墓中發現的，據稱是僅存半幅梵文《陀羅尼咒語》印本。安徽無為唐墓所出咒經，今藏安徽省博物館。江蘇鎮江唐墓所出者，今藏鎮江博物館。上述經咒的圖像內容不詳，本文不再列舉。容以後再行調查補充。

## 五、大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的討論

### (一) 曼荼羅圖像的名稱與佛典依據

上述曼荼羅圖像中，附刻漢文咒語者題寫了所據佛典的名稱。其例如下：

① 洛陽史家灣出土的印本謂：“此隨求陀羅尼。”

② 西安冶金機械廠出土的漢文印本，題刻的經名是“佛□□□□得大自在陀羅尼神咒經”，宿白先生已經將經名比定為《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》<sup>〔21〕</sup>。

③ 蘇州瑞光塔出土的漢文印本中，明確刻出經名：《佛說一切如來普遍焰蔓清淨熾盛思惟寶印心無能勝總持大隨求大明王陀羅尼》經。

④ 同塔出土的梵文印本，附刻了漢文經咒，開頭部分即是經名：《佛說普遍光明焰蔓清淨熾盛思惟如意寶印心無能勝總持大明王大隨求陀羅尼》。蘇州瑞光塔出土的兩件，經咒的名稱極為相似。

⑤ 敦煌藏經洞出土的印本，則題名為“大隨求陀羅尼”。

根據圖像的自名，我們可以判定，上述圖像均是根據《大隨求陀羅尼經》繪製或印刷的。我們在前述的諸圖像中不難發現，經咒是各類圖像中必不可少的主題內容，此外還有手印、契印、佛、菩薩、天王、護法等圖形或形象。根據佛典儀軌的規定，由幾種不同的內容組成完整的圖像，圖像表現的是大隨求陀羅尼的曼荼羅（即壇）。因此我們不能簡單地稱其為經咒，而應將其定名為大隨求陀羅尼的曼荼羅圖（像）。

## (二)《大隨求陀羅尼經》的譯本

《大隨求陀羅尼經》的漢文譯本，現存有兩種不同的譯本。一是寶思惟譯本，二是不空的譯本。文獻記載，菩提流志也曾譯有《大隨求陀羅尼經》，長壽二年譯於佛授記寺，今已失傳。

寶思惟譯本名《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》。

《宋高僧傳·寶思惟傳》：“北印度迦濕蜜羅國人……以天后長壽二年屆於洛都，敕於天宮寺安置。即以其年創譯。至中宗神龍景午於佛授記、天宮、福先等寺，出《不空罽索陀羅尼經》等七部。……自神龍之後不務翻譯。”<sup>[22]</sup>

《開元釋教錄》卷九云：“《隨求即得大自在陀羅尼神咒經》一卷（亦云所得，見《大周錄》。長壽二年於東都天宮寺譯。罽賓沙門尸利難陀設等證梵文，李無諂譯語，李無礙筆受）。 ”<sup>[23]</sup>

不空的譯本，在《貞元新定釋教目錄》中，記其簡稱，名《普遍光明大隨求陀羅尼經》，二卷。今存不空譯本，經名甚長，為《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》，二卷。收入《大正藏》的不空另一譯本（元永二年寫東寺密藏本），名為《金剛頂瑜伽最勝秘密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》，而經文中的經名是《佛說普遍焰蔓清淨熾盛思惟寶印心無能勝總持大隨求陀羅尼經》。此本來源據稱是“大唐青龍寺內供奉沙門曇貞修建真言碑本”。<sup>[24]</sup>不空譯本出現之後，其影響較大。此後大隨求的經咒和曼荼羅圖像多據不空譯本。

## (三)大隨求陀羅尼的功能

據經文描述，大隨求陀羅尼的功能極為強大，可以消除人世間的各種災害與苦難，并能解救地獄之苦，而且是立竿見影。即所謂的“隨求即得”。因而受到佛教信徒的歡迎，大為流行。經文稱：“聞此陀羅尼者，所有一切罪障悉皆消滅。”（此據不空譯本，下同）

具體列舉的功能，有如下多種。

① 能除水火之害，能卻刀兵之災。經云：“若能讀誦受持在心，……火不能燒，刀不能害。”又云：“有犯愆過罪當殺者，持刀劍臨刑之時，若纔憶念此大護明王，其刀片片斷壞，猶如微塵。”

② 能卻敵制勝。經云：“能摧一切怨敵。”

③ 能除一切自然災害，遠離八種非命之災。經云：“能息一切惡風雹雨，非時寒熱，雷電霹靂。能息一切諸天鬥諍言訟，能除一切蚊虻蝗蟲及諸餘類食苗稼者，悉當退散。一切惡獸利牙者，不能爲害。一切苗稼花果藥草悉皆增長，其味香美柔軟潤滑。”

④ 可使風調雨順。經云：“若其國內旱澇不調，由此陀羅尼威力，龍王歡喜雨澤及時。”

⑤ 能救人擺脫地獄之苦。經云：“能淨地獄趣。”“能息地獄猛火，諸受罪者所有苦痛皆停息。”地獄中的“鋸解自停止，利刀不能割。刀樹及劍林，屠割等諸苦，鑊湯餘地獄，苦惱悉皆除。”

⑥ 能使女人求得兒女，平安生產。經云：“身上帶持所求皆得，求男得男，求女得女。懷胎安隱，漸增圓滿，產生安樂。”

⑦ 可以增壽延命。經云：“若人壽命欲盡，誦此真言復得延命增壽。”

⑧ 可以助人逃脫險境。經云：“有大勢力能獲神通，到於彼岸。若纔憶念於危險處，皆得解脫。”

在《金剛頂瑜伽最勝秘密成佛隨求即得神變加持成就陀羅尼儀軌》（不空譯本）中，對大隨求陀羅尼神咒的功能有一段生動的描述：“此真言能令一切衆生離諸苦惱，此真言能大饒益一切衆生，充滿其願，如佛能救一切苦惱衆生。如寒者得火，如裸者得衣，如孤子得母，如度者得船，如病者得醫，如闇得燈，如貧得寶，如炬除闇。”

經中除列舉大隨求陀羅尼神咒的威力與功能外，并引述若干靈驗事迹爲證，以示所言大隨求陀羅尼神咒的功能絕非虛誇。大隨求陀羅尼神咒的威力強大，既有觀世音菩薩濟人脫離人間苦難的能力，又有地藏菩薩助人逃離地獄的神通。它受持供養簡便易行，受到佛教信徒們的歡迎，也就不難理解了。

#### （四）大隨求的受持與供養

大隨求陀羅尼的受持與供養，主要有三種不同方式：一是誦讀，二是佩帶，三是供養。這三種方式均比較簡便易行。

① 誦讀。即念誦大隨求陀羅尼神咒，即成金剛堅固之身。若聽別人念誦大隨求陀羅尼神咒，也可消滅一切罪障，可獲大功德。

② 受持佩帶。將大隨求陀羅尼神咒書寫并佩帶於身者，雖未入壇亦同入

壇。亦可除一切魔障，離一切疾病，離一切災橫，離一切憂愁。息止惡心起慈悲心，並為一切天龍守護。所佩帶的大隨求陀羅尼神咒，“應擇吉日吉宿吉祥之時，依法書此陀羅尼”。書寫者需沐浴、入壇。書寫材料没有限制，“或素或繒帛，或用於樺皮，或葉或餘物”，均可使用。由於受持者身份的不同，所畫曼荼羅的圖像也有所不同。似乎還有等級性別的差異，經文中列舉了諸多的實例。佩帶方式也有三種不同部位：一是繫於臂上，多用臂釧容納，便於攜帶。考古發掘品中，多數是在臂釧或手鐲內發現的，可見是最為習見的佩帶方法。經文中有右臂佩帶的記載，是否必須右臂？不得而知。二是繫於頸下。如何繫法，不明。考古發掘品有一例是裝在膊托內的，此法對死者適用。對生人當另有辦法。三是納於頭上髮髻內，此種方法於作戰時用，尚未發現實物例證。

③ 受持供養。多將大隨求陀羅尼神咒安放在塔中，并用殊勝繒彩纏裹經夾。供養者以種種音樂、歌詠、贊嘆、繞塔等方式進行供養。蘇州瑞光寺塔出土的漢文、梵文大隨求陀羅尼神咒印刷本，就是信徒的供養品。

#### （五）大隨求陀羅尼的曼荼羅

曼荼羅是此詞梵文的音譯，漢文義譯為壇或壇場。受持大隨求陀羅尼曼荼羅者，應依法書寫。寶思惟譯本經云：“佛告大梵：先當結壇。於壇四角各安一瓶，盛滿香水。……四面周匝作蓮花須。又作一大開敷蓮花，其莖盡懸繒帛。又作一八葉蓮花，一一葉上作一三叉戟，莖上盡懸繒帛。更作一八葉蓮花，於花心中作一金剛杵。……又作一八葉蓮花，一一葉上各作一鉞斧。又作一蓮花，於花上心中作一刀，其莖亦盡懸繒帛。又畫作一劍，於劍鋒上作花，其花莖上亦盡懸繒帛。又作一蓮花，於花心中畫作一螺。又作一蓮花，於花心中畫作一絹索。又作一蓮花，於花心中畫作一火焰珠。若欲書寫帶此咒者，應當依法結如是壇，餘壇方法不得相雜。”

按：此曼荼羅的特徵是，壇的四角安放香水瓶花，四面周匝畫蓮花和契印。列舉的名稱有三叉戟、刀、劍、螺、絹索、火焰珠。這些特徵在大隨求陀羅尼曼荼羅的圖像中，可以得到驗證。

不同供養者所畫曼荼羅亦有所不同。經云：若“女人求子息，當用牛黃書。中心畫童子，瓔珞莊嚴身。滿鉢盛珍寶，左手而執持。坐在蓮花上，其花而開敷。又於四隅角，而畫四寶山。”若“丈夫求子者，應用鬱金書。……於

真言四面，應畫種種印。……花上畫三戟，戟上復繫繒。復畫於鉞斧，亦在蓮花上。又於白蓮花，於上應畫劍。復在蓮花上，而畫於商怯。”“若丈夫帶者，不應畫童子，應畫天人形。”“帝王若帶者，於中應當畫，觀自在菩薩。由於其四面，畫種種印契。”

寶思惟譯本稱：“若轉輪王帶者，於咒心中作觀音菩薩及帝釋形。又於其上作種種佛印，諸善神印悉令具足。又於四角作四天王，衆寶莊嚴各依本方。”

按：若曼荼羅中作觀音菩薩及帝釋形，爲帝王專用，則此類圖像極難見到。已發現的實物圖例中，多數畫有大隨求菩薩。若此菩薩是觀音菩薩的變化身，則在實際使用時并不嚴格區分。

“若是比丘帶，應畫執金剛。右執金剛杵，左拳豎頭指。擬彼難調者，又當於四角，而畫四天王。”寶思惟譯本稱：“若僧帶者，於咒心中畫作一金剛神，衆寶莊嚴。下作一僧胡跪合掌，金剛以手按此僧頂。”

按：考古發現品中，有曼荼羅內中心畫金剛力士的圖例，如圖例 10。但圖中供養者爲世俗信徒，并非僧人。或許在實際使用中，已不那么嚴格遵守經文的規定。經文列舉的事例尚多，不再贅引。

從經文和實際圖例中可知，在曼荼羅圖像中還畫有手印、契印、四大天王、護法等圖形和形象。

#### (六) 大隨求陀羅尼

陀羅尼也是梵文的音譯名詞，意譯爲總持、能持。它的實際含義，與咒語相通，故在譯本中有的就翻成咒，有的則成爲真言。大隨求陀羅尼共計八種。

據寶思惟譯本，八種陀羅尼的名稱是：一是大隨求根本咒，二是一切佛心咒，三是是一切佛心印咒，四是灌頂咒，五是灌頂印咒，六是結界咒，七是佛心咒，八是心中心咒。

在不空譯本中，陀羅尼則稱真言。八種真言是：一是大隨求根本真言，二是心佛心真言，三是一切佛心印真言，四是灌頂真言，五是灌頂印真言，六是結界真言，七是佛心真言，八是心中心真言。

大隨求陀羅尼八種咒語，與八種手印和契印相配合。其間存在相互對應的關係。據《大隨求即得大陀羅尼明王懺悔法》<sup>[25]</sup>列出的八種手印是：第一懺悔印，亦名菩提心印。第二菩提根本契，亦名受記頂契印。第三如來平等契，亦



名施清涼契印。第四如來消一切毒惡契，亦名一切歡喜契。第五一切蟲得佛記契。第六秘密契，亦名心中印。第七解脫印，亦名護念十方契。第八如來心契。在文中對手印的具體形態，有詳細的描述。

關於陀羅尼與契印的關係，在《宗睿僧正於唐國師所口受》<sup>[26]</sup>中所列八種陀羅尼、手印與契印的關係是：大隨求根本印第一，（手印形態描述，略。下同）梵云縛日羅，唐云五股金剛杵。一切如來心真言第二，（略）梵云跋羅戍，唐云鉞斧。一切如來心印真言第三，（略）梵云跋羅播舍，唐云索。一切如來金剛被甲印真言印第四，（略）梵云渴我，唐云劍。一切如來灌頂真言印第五，（略）梵云斫羯羅，唐云輪。一切如來結界真言印第六，（略）梵云底裏戍羅，唐云三股叉。一切如來心中心真言印第七，（略）梵云進多麼尼，唐云寶。一切如來隨心真言印第八，（略）梵云摩可尾你也馱羅怛，唐云大明總持。

按：文中對與陀羅尼相對應的手印也有具體描述，然後又敘述對應的契印。三者之間的對應關係，交代得十分清楚。

八種契印的具體內容和名稱，不同的經典記載，也稍有不同。

寶思惟譯本提到的有：三叉戟、金剛杵、斧鉞、刀、劍、螺、索、火焰珠。不空譯本提到的有：三叉戟、斧鉞、劍、商估（螺貝）、繖索、金剛杵、輪、棒（爍訖底）。宗睿提到的有：五股金剛杵、鉞斧、索、劍、輪、三股叉、寶、大明總持。

我們在圖像中檢索一下，發現各個圖像也不完全相同。如圖例 1，畫有契印 10 具，有兩項重複。實際的八種是：金剛杵、刀、索、三股叉、寶珠、螺、輪、莢。圖例 2，畫有契印 10 具 12 具，有兩項重複。實際的十種是：三股杵、戟、斧、索、三股叉、劍、幢、鈴、莢、輪。在圖例 15，太平興國五年的印本中列出的八種契印名稱是：杵、斧、索、劍、寶、輪、戟、莢。

按：如果稍加比較不難發現，在大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的實際繪製中，所畫契印的種類大體相近，但並不完全相同。可能與所據佛典的差異有關，也與繪製人在製作中的某些創造、變革有關。我們注意到，在某些圖像中契印圖部分包含有星宿圖，明顯的有三例。如圖例 6 和圖例 10，在外邊欄中均有明顯的星宿圖。雖然具體星宿不能辨識，但星宿圖的出現，應有某種特定的含義。經文中曾說到，佩帶大隨求陀羅尼可以闢除某些星宿逼凌本命宿的危難。經

云：“若日月熒惑，辰星及歲星，太白與鎮星，彗及羅喉曜，如是等九執，凌逼本命宿，所作諸災禍，悉皆得解脫。”

而圖例 14 的圖像，畫出一幅完整的熾盛光圖像，目的是借用其中的九曜和二十八宿。此圖有特殊的功能，可以幫助石女懷孕生產。經文說：“若此類帶者（指石女），應畫九執曜。二十八宿天，中畫彼人形，所求悉如意。”

按：此圖真的是為石女祈願、佩帶嗎？難以確認。但是將大隨求陀羅尼與熾盛光佛變相結合起來，絕非是創作者的失誤，而應有特定的宗教內涵。這些均有待研究者繼續討論和解讀。

圖像中的手印，是一種特殊的表意圖像。手印是梵文 *mudrā* 意譯，也譯作印相、印契等名稱。在密教中 *mudrā* 主要是指手印或契印。後者常指法器、道具等物。研究中國密教佛教史的學者認為，將手印與曼陀羅相結合，並逐漸增加供養法、像法、曼荼羅法等，形成了早期的持明密教<sup>[27]</sup>。因此我們在上述的若干圖例中都會發現，曼荼羅內繪有手印、契印等，這應是早期的持明密教在圖像中的具體反映。

圖像中手印形態和內涵之間的關係，筆者尚不能深究，留待以後探索。

### （七）大隨求菩薩

在上述大隨求陀羅尼曼荼羅圖像中，有幾件在曼荼羅中心畫有八臂菩薩，此菩薩即是大隨求菩薩。在現存的幾件大隨求陀羅尼的經典中，沒有對大隨求菩薩的具體描述與說明。在日本的若干時代較晚的佛教文獻中，有若干記載。

《阿婆縛抄》記錄該菩薩的形象是：黃色赤黃、深黃，有八臂，各持三昧耶形曜。左上手蓮花上有金輪光炎。次手梵夾，次手寶幢，次手索。右上手五鉤杵，次手鐺鉞，次手劍，次手鉞鉤。坐赤蓮花。《秘藏記》則記為：大隨求菩薩，深黃色，並有八臂。左上手蓮花上，有金輪光炎；次手梵夾；次手寶幢，次手索。右手五股跋折羅（金剛杵）；次手鐺鉞；次手寶劍，次手鉞斧鉤。文獻記載，胎藏界和金剛界的大隨求菩薩，八臂所持法器的部位略有差異。

根據上述的相關記載，可以確認在大隨求陀羅尼曼荼羅圖像裏出現的菩薩像，就是大隨求菩薩。它的主要特徵是：菩薩為八臂，每手各持一件法器。

在日本保存了許多單體大隨求菩薩的手繪本圖像，這裏選擇三例，供參照比較。（圖十七）

#### (八) 大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的製作

大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的製作，目前所知有三種方式。

其一是完全的手繪本，全部內容手繪完成，每件供佩帶者一人使用。這種製作方式適用於大隨求陀羅尼曼荼羅圖像流行的初期階段，當時用量不多。目前所知標本，多是盛唐時期的作品。

其二是印繪結合本，主體圖像印製，局部圖像手繪。主體圖像部分，可以重複印製，供多人使用。局部圖像，則可根據使用者的不同需求另行繪製。在大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的製作過程中，印刷技術的介入，使此類圖像的製作效率大為提高。此類圖像產量的增多，是社會需求量增加的具體反映。或者說，此類圖像需求量的增加，刺激了圖像製作技術的改革，在某種程度上推動了印刷技術的使用。目前所知標本，有盛唐時期的作品，說明此種製作方式與手繪方式並行發展，可能流行到中唐時期。

其三是印刷本。此種製作方式的出現，表明圖像已具有較固定的表現形態，且印刷技術已比較成熟，可以大批量刷印、流傳。目前所知標本，最晚在晚唐時期已經出現，並且作為商品在社會中流通。

#### (九) 大隨求信仰對喪葬觀念的影響

佛教在中國的傳播、發展的過程中，對傳統的喪葬觀念和喪葬方式產生了多方面的影響。例如，僧人圓寂後火化葬入塔內。在唐代出現了世俗人也在墓上建塔的記載和實例。又如，在石窟附近，有的僧人圓寂後葬入瘞窟。在莫高窟也發現了唐代世俗人死後葬入瘞窟的實例。而世俗佛教信徒佩帶大隨求陀羅尼曼荼羅圖像入葬，是佛教信仰影響喪葬觀念的又一實例。世俗佛教信徒生前佩帶大隨求陀羅尼曼荼羅圖像，祈求獲得祐護。死後又作為隨葬品埋入墓中，繼續祈求得到大隨求陀羅尼的護衛。雖然考古中發現的僅是幾個實例，但這種習俗在佛教信徒中應該比較流行。墓中發現的大隨求陀羅尼曼荼羅圖像，毫無例外地都裝入特製的容器，如臂釧、手鐲和臂托內。這些容器均中空，專為容納大隨求陀羅尼製作的。有人專門製造特製容器，有人專門繪印大隨求陀羅尼曼荼羅圖像。這種產品的出現，正是社會上有大量需求的一種反映。也可證明大隨求陀羅尼的信仰，在唐、宋時期相當流行。

大隨求陀羅尼為何特別受到信徒的歡迎？除其威力強大，功效神速，簡便

易行的因素外，還可能與不空的翻譯和推介有關。不空與唐代皇室關係密切，所譯密教經典數量多，影響極大。文獻記載，乾元三年（758）九月一日，不空和尚向唐肅宗獻虎魄寶生如來一軀，並梵書《大隨求陀羅尼》一本。並進表勸說皇帝佩帶。表文稱：“伏願少修近念，緘而帶之。則必持明，廣王化於東戶。本尊護佑，延聖壽於南山。”不空請皇帝“緘而帶之”，即是將梵書《大隨求陀羅尼》裝入容器佩帶，這種容器一定是臂釧之屬。肅宗皇帝是否佩帶，不得而知。但不空特別推介《大隨求陀羅尼》，在上層人物乃至民間產生的影響，是不能低估的。

關於大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的考察，尚有許多問題需要繼續研究。如手印的形態與內涵；梵文種子符號所代表的具體內容；梵文陀羅尼經咒的解讀；經文譯本的勘校；以及大隨求菩薩的獨立形態到進入其他曼荼羅的轉變等問題，皆有待方家闡釋、研究。

筆者的初步考察，不當與疏漏之處，敬請批評賜教。拙文如能引起學界對此類圖像的注意並及時刊佈相關資料，則深感欣慰。

後記：筆者在收集大隨求陀羅尼曼荼羅圖像資料時，曾得到師友、同仁們的幫助與支持。或幫我查閱資料，或提供線索、圖片。謹此向以下諸位先生表示衷心的感謝。他們是：榮新江、賈應逸、齊東方、鄭渤海、鄭國棟、唐仲明諸位先生和美國芝加哥大學的龍梅若（Kate Lingley）女士。又本文的部分內容，筆者曾在新加坡大學舉辦的佛教國際學術研討會上作過發言。

## 注 釋

〔1〕參見李域錚、關雙喜：《西安西郊出土唐代手寫經咒絹畫》，《文物》1984年第7期，50—52頁。

〔2〕參見《末法：850—1850年中國佛教圖像》（*Latter Days of Law — Images of Chinese Buddhism 850—1850*），196—298頁。堪薩斯大學斯賓斯藝術博物館、夏威夷大學出版社出版，1994年。艾蘭·阿特金森（Alan G. Atkinson）撰寫的《寺院：禮儀、供養、修行》（*The Temple: Ritual, Devotion, and Study*）一文中，對此件有描述。見圖34. Tantric Buddhist Charm的解說。

- [3] 陝西歷史博物館編《尋覓散落的瑰寶》，三秦出版社，2001年6月，130頁。
- [4] 新疆文物考古研究所《阿斯塔那古墓群第十次發掘簡報》，《新疆文物》2000年第3、4期合刊，122—123頁。
- [5] 同上，圖版陸。
- [6] 保全《世界最早的印刷品》，《中國考古學研究論集——紀念夏鼐先生考古五十周年》，西安：三秦出版社，1987年，404—410頁。
- [7] 參見《中國古代科技文物展》，北京：朝華出版社，1997年，33—34頁。
- [8] 參見保全《世界最早的印刷品》，404—410頁。
- [9] 宿白先生在《唐宋時期的雕板印刷》（北京：文物出版社，1999年）一書中，已將此件陀羅尼印本題名比定為“佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經”，參見該書第127頁圖版說明。
- [10] 參見安家瑤、馮孝堂《西安灃西出土的唐印本梵文陀羅尼經咒》，《考古》1998年第5期，86頁。
- [11] 參見馮漢驥《記唐印本陀羅尼經咒的發現》，《文物參考資料》1957年第5期，48—50頁，接70頁。
- [12] 參見《尋覓散落的瑰寶》，131頁。
- [13] 參見《尋覓散落的瑰寶》，146頁。
- [14] 參見姜尋編《中國拍賣古籍文獻目錄》，世紀出版集團、上海書店出版社，2001年。
- [15] 參見程永建《洛陽出土後唐雕印經咒》，《文物》1992年第3期，96頁。
- [16] 參見《蘇州市瑞光寺塔發現一批五代、北宋文物》，《文物》1979年11期，21—31頁。
- [17] 大日如來為密教之本尊像，音譯作摩訶毗盧遮那。金剛界和胎藏界大日如來形象有別。金剛界大日如來結智拳印，胎藏大日如來結法界定印。
- [18] 參見《蘇州市瑞光寺塔發現一批五代、北宋文物》，21—31頁。
- [19] 見斯坦因《西域考古圖記》第4卷，南寧：廣西師範大學出版社，1998年，圖版CII 102。
- [20] 見該書第604—609頁。
- [21] 見注〔9〕。
- [22] 見范祥雍點校本《宋高僧傳》卷三《唐洛京長壽寺寶思惟傳》，北京：中華書局，1987年，42頁。
- [23] 見《大正藏》第55冊，556頁。
- [24] 見《大正藏》第20冊，644—647頁。
- [25] 見《大正藏》第20冊，649—650頁。
- [26] 見《大正藏》第20冊，650—651頁。

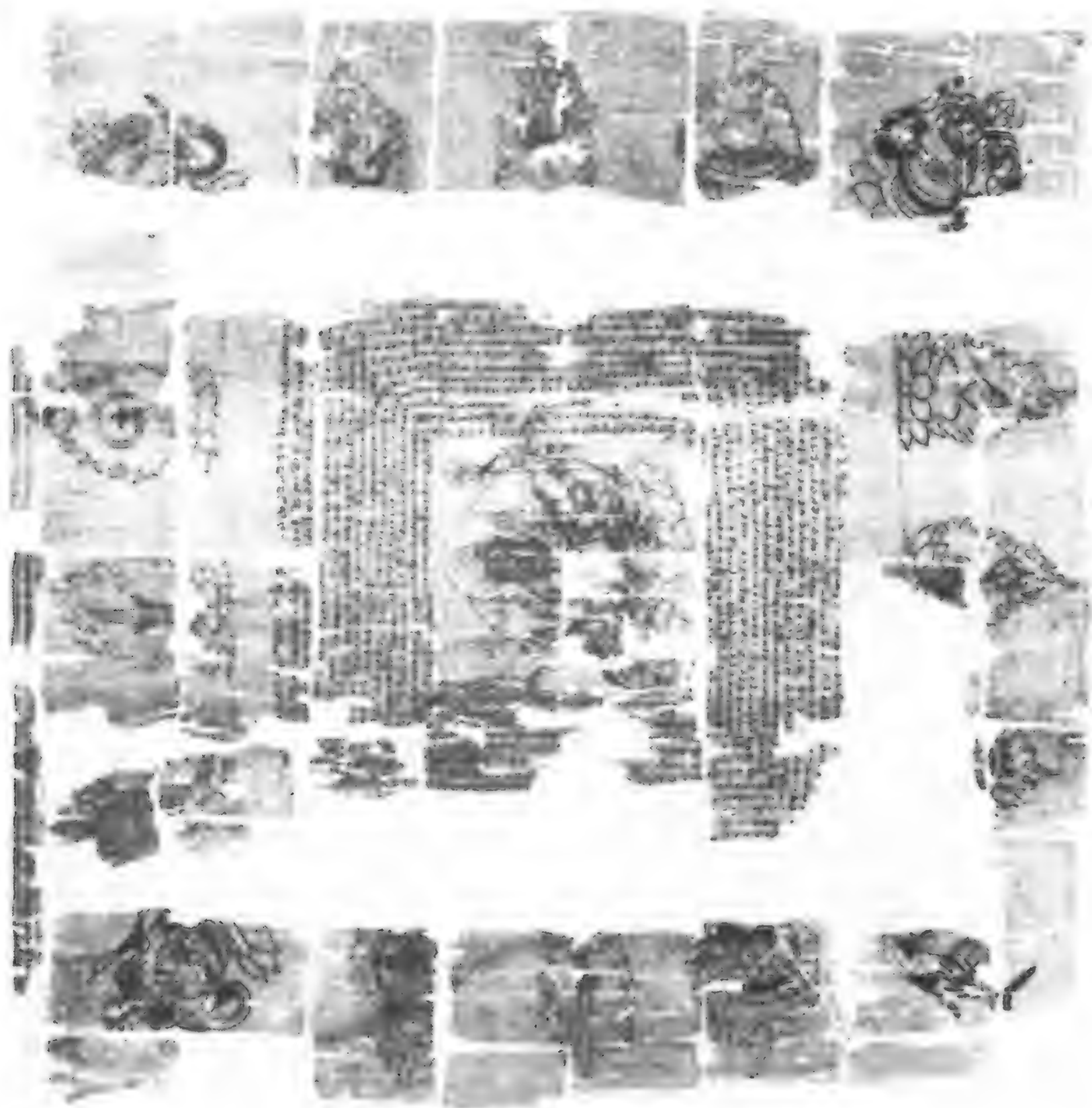
[27] 參見呂建福《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995年，39頁。

## **Preliminary Exploration of the Images of the Dasuiqiu Darani Mandala**

Ma Shichang

### **Summary**

The printed or written texts of the Spell of Mandala were unearthed from tombs in archaeological excavations. Besides some written and printed texts of the Darani Spell, we also found some images. Most of the findings are printed texts, with the earliest dating back to the Tang Dynasty, which stimulated the great interest in academic circles because they provide important research materials for the origin of Chinese printing technology. Such Darani Spells were also found in Dunhuang and at other Buddhist pagodas. After careful research, we know that the content concerns the Spell of Dasuiqiu Darani of Tantrism in Chinese or Sanskrit, together with the images of various manual signs. As they were unearthed from tombs, they appear to have been a part of burial custom. Most of them were from the tombs found in Xi'an, Luoyang, Sichuan, and Xinjiang. According to Buddhist doctrines, the images of the Mandala are composed of the Spells and images we have mentioned. As a reflection of the wide diffusion of Tantrism in China, such images are valuable references for our studies both on the images of the early stage of Tantrism in China and its dissemination in folk society. Inspecting primarily the materials on hand, the author gives a narration of the images and their features, then discusses connotations and presents his own views concerning the images and implications for further research.



圖一 西安西郊灃溝路出土的寫本（絹）





圖二 美國耶魯大學藝術博物館藏寫本（絹）





圖三 西安西郊出土的手繪本（紙）



圖四 吐魯番 72TAM188 號出土的手繪本（紙）



圖五 吐魯番 72TAM189 號出土的手繪本（紙）



圖六 西安西郊柴油機械廠出土的繪印結合本



圖七 西安西郊西安冶金機械廠出土的印繪結合本

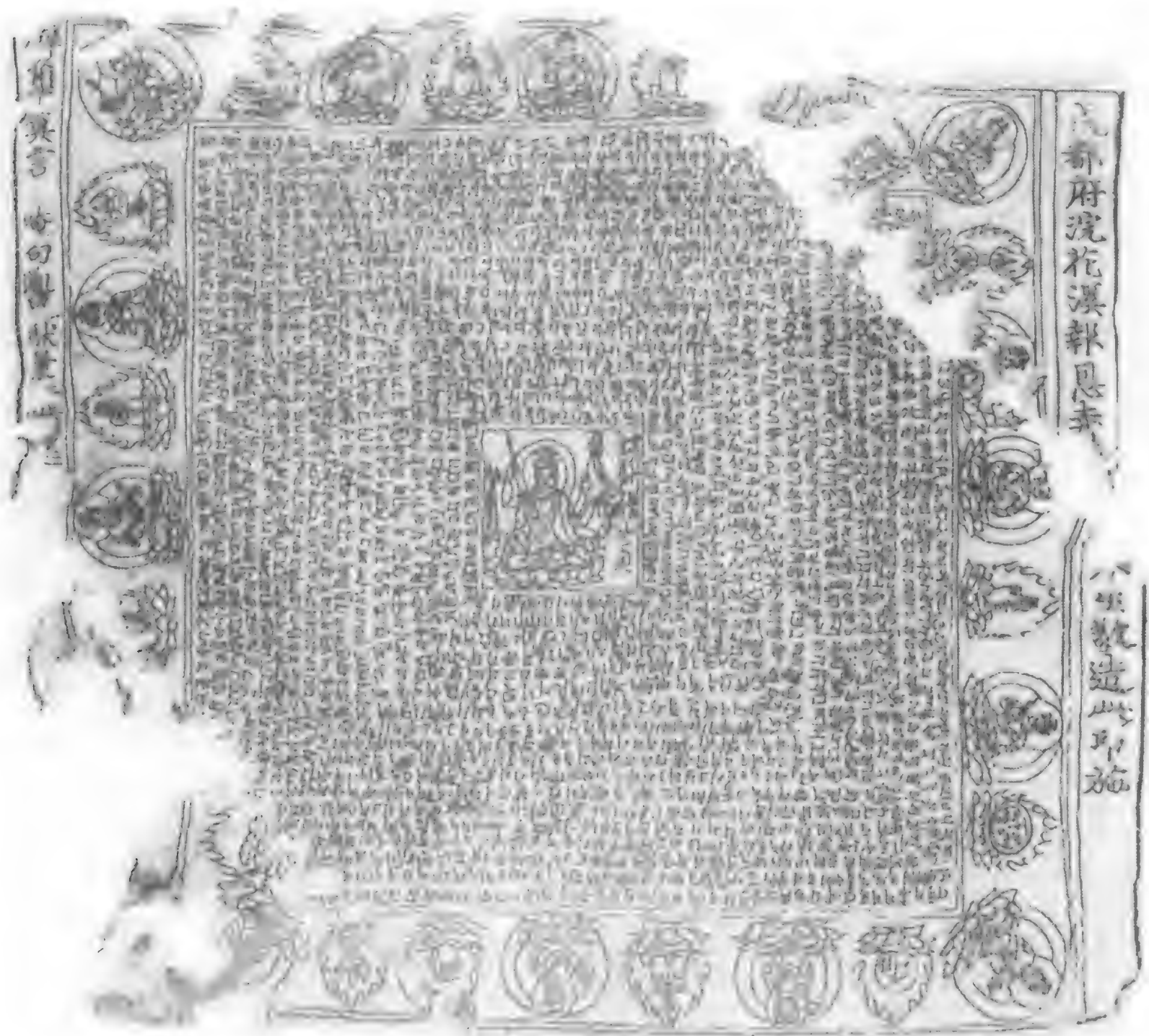


圖八 西安灋西出土的印繪結合本





圖九 成都四川大學出土的印刷本



圖十 西安三橋鎮出土的印刷本

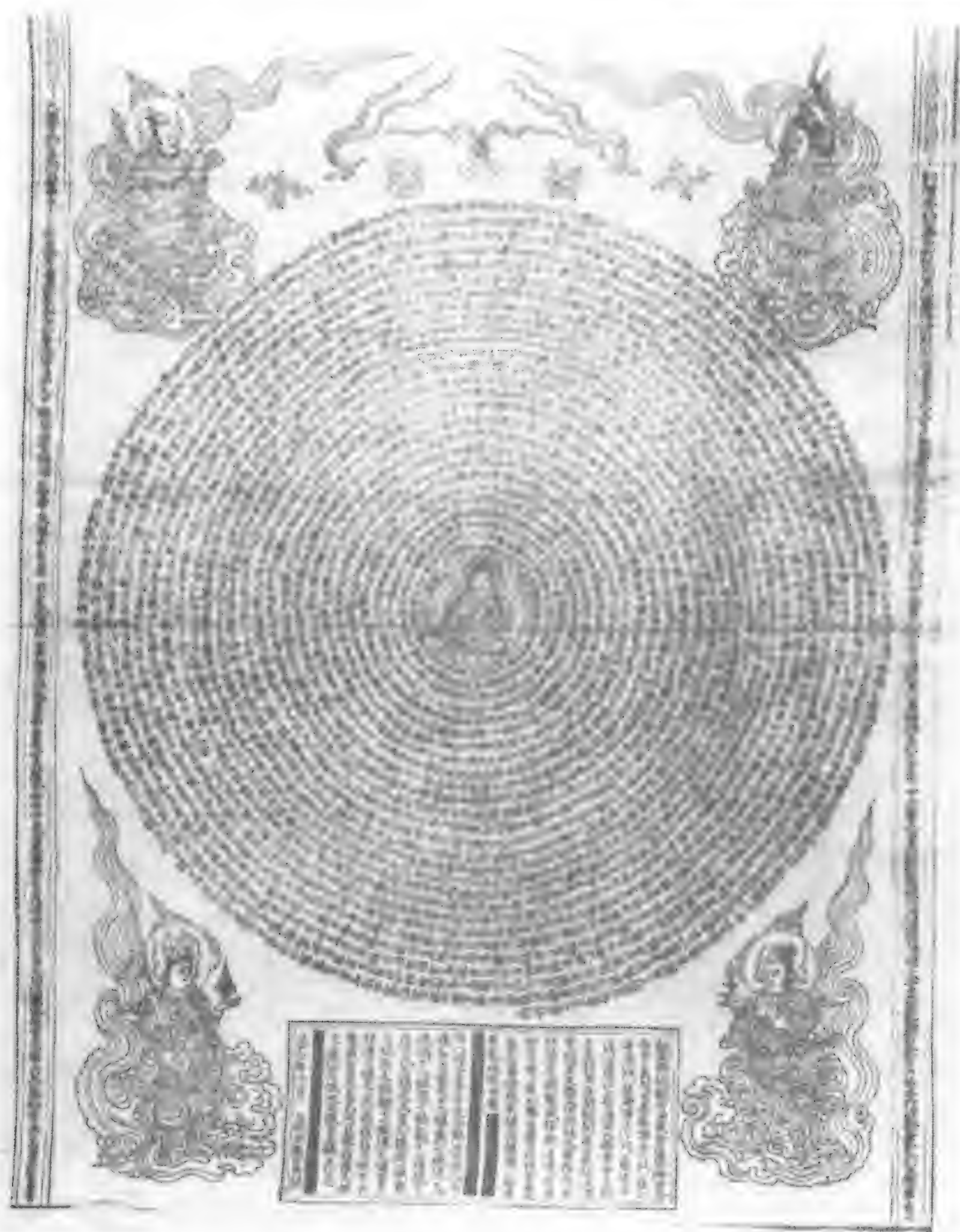


圖十一 上海博古齋拍賣品——印刷本



圖十二 洛陽東郊史家灣出土的印刷本





圖十三 蘇州瑞光寺塔出土的漢文印刷本



圖十四 蘇州瑞光寺塔出土的梵文印刷本





圖十五 英國藏敦煌藏經洞出土的印刷本



圖十六 法國藏敦煌藏經洞出土的印刷本



圖十七 大隨求菩薩像 1—3





## 書 評

《岑仲勉著作集》（14種，中華書局編輯部編，北京：中華書局，2004年4—8月）

榮新江

學術研究和出版事業是緊密相關的，如果没有好的學術研究成果，也就談不上會有好的出版物，而好的學術著作的出版，又會進而推動學術研究的向前發展。近年來，出版業對於學術研究起到了巨大的推動作用，表現在一方面加快了學者們原創性著作的出版速度，另一方面把過去難以看到的資料或者難以尋找的書籍大量地編印出來。對於我們這些唐研究者來說，我們非常感謝北京的生活·讀書·新知三聯書店在2001年出版了14冊《陳寅恪集》和中華書局在2004年出版了15冊《岑仲勉著作集》。陳寅恪（1890—1969）和岑仲勉（1886—1961）兩位先生都是著述豐厚的史學巨子，他們所處的年代多災多難，出版環境不佳，著作散在四方，對於研究者來說，收集非常不易。1980年上海古籍出版社出版過蔣天樞先生編的《陳寅恪文集》，計九冊，極便學人，為後來《陳寅恪集》的出版打下了基礎；而著述更多的岑仲勉先生的著作，卻一直沒有一個很好的合集。中華書局編輯部看到這一情形，把幾乎全部岑仲勉先生已刊和部分重要的未刊論著收集起來，編成《岑仲勉著作集》，這無疑是嘉惠學林的舉措，而對於我們唐研究者來說，更是省去了許多跑路的功夫。

岑仲勉先生著述十分豐富，在隋唐史、文獻學、金石學、塞外民族、歷史地理、中外關係等方面咸有貢獻，非筆者所能置評。由於這套書大多數是影印，常常把其他的單行本編入某種書中，有些著作在影印時做了一些改動。為了讀者使用方便，筆者這裏只是轉述一下《著作集》本和原刊本之間的異同，兼提示其中有關唐研究的內容。

1.《兩周文史論叢》係用新知識出版社1956年版影印，其所收外一種《西周社會制度問題》，則是商務印書館1958年版影印。

2. 《隋書求是》，用商務印書館 1958 年版影印。
3. 《通鑑隋唐紀比事質疑》，用中華書局 1964 年版影印。
4. 《隋唐史》，原為中華書局 1982 年版，現尚未出版。此書河北教育出版社曾出版簡體字本，列為《二十世紀中國史學名著》叢書的一種。
5. 《唐人行第錄（外三種）》，用中華書局上海編輯所 1962 年版影印，原本的外三種是：《讀全唐詩劄記》、《讀全唐文劄記》、《唐集質疑》，係相關的長篇論文。此書有上海古籍出版社 1978 年據 1962 年版紙型新印本，前有該社所寫的《出版說明》，可以參考。
6. 《唐史餘瀋》，用中華書局上海編輯所 1960 年版。按本書有 1979 年上海古籍出版社重印本，文字較清楚，這次依 1960 年的版本影印，有些文字不够清晰。此外，1979 年重印本有《出版說明》一紙，對於讀者參考本書還是有幫助的。又外一種《府兵制度研究》，用上海人民出版社 1957 年版重排，因為是重排，所以文字非常清楚。
7. 《郎官石柱題名新考訂（外三種）》，用上海古籍出版社 1984 年版影印。原書已編入的外三種是：《翰林學士壁記注補》、《補唐代翰林兩記》、《登科記考訂補》，都是岑仲勉先生有關唐代郎官、翰林、進士的考訂成果。這項工作學術界現在仍在繼續，如本卷所收傅璇琮先生的《岑仲勉〈補僖昭哀三朝翰林學士記〉正補》，即是其一。有關《登科記考》的補訂工作，最近出版的孟二冬《登科記考補正》三冊（北京燕山出版社 2003 年版），是一部集大成的著作。
8. 《金石論叢》，用上海古籍出版社 1981 年版影印。其中《金石證史》、《貞石證石》、《續貞石證史》三篇於唐研究最富參考價值，但因為其細目在每篇文章的前面，所以常常不被人注意，以後重刊，應把這三篇的細目印在前面的目錄中，這樣更有利於讀者利用。
9. 《漢書西域傳地里校釋》，用中華書局 1981 年版影印。
10. 《突厥集史》，用中華書局 1958 年版影印，其中有不少訂正。
11. 《西突厥史料補闕及考證》，用中華書局 1958 年版影印。
12. 《中外史地考證》，用中華書局 1962 年版影印，又外一種《佛遊天竺記考釋》，據商務印書館 1934 年版重新標點排印。
13. 《黃河變遷史》，用人民出版社 1957 年版影印。



14.《岑仲勉史學論文集》，用中華書局 1990 年版影印，惟目錄重排。又，大概因為《著作集》封面統一用印刷體，所以原書封面所用商承祚先生題簽，改為豎排在內封後。此為《著作集》通例，即凡是原書有題簽者，均影印保存在書前，可見編者的仔細。

15.《岑仲勉史學論文續集》，中華書局此次首次印刷。此書係岑仲勉先生弟子陳達超先生於 1987 年整理而成，但一直沒有出版，所收論文是 1949—1961 年間所撰而沒有收到其他集子中的單篇論文，大致分成四組：(1) 關於土地制度方面的研究，包括《租庸調與均田有無關係》、《唐代兩稅基礎及其牽連的問題》；(2) 關於民族史方面的研究，包括《〈楚辭〉中的古突厥語》，係作者未刊稿；(3) 關於古代文獻的研究，包括《跋敦煌鈔本唐人作品兩種》，《〈張曲江集〉萬曆癸丑刊本之攘功鬥爭及集本文字與殘餘石刻之會勘》；(4) 只有一種，即《敦煌于闐文件地理譯考》，也是未刊稿，係對敦煌發現的鋼和泰藏于闐文書中地名的考證，這件文書是敦煌發現的重要文獻之一，從 1929 年托瑪斯 (F. W. Thomas) 和柯諾夫 (S. Konow) 將其刊佈以來，西方學者對其中的地名做了反復的考證，但因為能夠處理于闐語的學者往往不諳漢文，所以在 1958 年哈密頓 (J. Hamilton) 發表《鋼和泰寫本研究》( *Autour du manuscrit Staël-Holstein, T'oung Pao*, XLVI, 115—153) 之前，對於這件文書中的地名，學者只是單個的推測，而沒有系統的解說。岑仲勉先生此文大體作於 1958 年前後，與哈密頓的文章可謂東西輝映，兩人雖然沒有通信聯絡，更不可能看到對方的文章，但都發現這個地名表的內在理路，因此比定出來的名字超越前人，至於具體的一些考證，則各有千秋。遺憾的是岑仲勉先生的這篇文章一直沒有發表，我們早就在他的《中外史地考證》一書中得知它的存在，但無緣見到。而哈密頓的有關研究，由耿昇先生介紹給中國學者（《亞洲文明論叢》，成都，1986 年，247—259 頁），黃盛璋先生在此基礎上，又做了詳細的考釋（《敦煌學輯刊》1986 年第 2 期，1—18 頁；1987 年第 1 期，235—246 頁）。雖然現在看來各家的結論殊途同歸，但從學術史上來講，我們仍然應當給予岑先生的勞績以很高的評介，而且他在本文中的有些研究成果，至今仍有參考價值。

在《續集》的最後，附錄有中華書局編輯部所編《岑仲勉著作集論文及割記篇目索引》，將所有《著作集》所收錄的論文和割記名稱，按漢語拼音音序

排列，由於劄記是岑先生著述的主要方式，所以這個索引對於我們讀者來說，真是功德無量。

陳寅恪和岑仲勉兩位先生是無可置疑的“中古史兩位大師”（劉節先生語，見蔡鴻生《康樂園裏憶“二老”》，所著《學境》，香港：博士苑出版社，2001年，13頁），對隋唐史貢獻尤多。兩位大師的性格不同，治學方法和取向也不一樣。陳寅恪先生為後人理解隋唐史，提出了許多今人尚無法逾越的解釋框架；岑仲勉先生則為後人研究隋唐史，整理了幾乎所有相關的隋唐史資料，同時也開啓了隋唐文獻研究的許多領域。中華書局這次一次性出版如此多的岑仲勉先生著作，可以讓我們很容易看到他對隋唐史的貢獻：《隋書求是》、《唐史餘瀋》是他對《隋書》和兩《唐書》的考訂；《通鑑隋唐紀比事質疑》是對《資治通鑑》隋唐部分的辨正；《唐人行第錄》、《讀全唐詩劄記》、《讀全唐文劄記》、《唐集質疑》和一些有關唐人文集的論文，是對唐代詩文的整理；《郎官石柱題名新考訂》、《翰林學士壁記注補》、《補唐代翰林兩記》、《登科記考訂補》是對唐朝制度史料的補正；《著作集》沒有收錄的《元和姓纂四校記》是對唐朝最重要的姓氏書的整理復原；《金石論叢》用石刻碑誌材料來補正隋唐史；《突厥集史》、《西突厥史料補闕及考證》是對唐朝重要的北方遊牧民族史料的整理和考證，後者是補沙畹《西突厥史料》一書之缺；《中外史地考證》則包含有關隋唐時期中外關係史事的考證；《隋唐史》則是系統地闡述隋唐歷史的著作。可以看出，岑仲勉先生自中年開始步入史學領域後，似乎是有計劃地一部一部地整理考訂隋唐史的各種史料，我們今天從事隋唐史研究的人，幾乎都受到岑仲勉先生的恩惠，幾乎都要從他的著作中吸取營養，從這個意義上來說，《岑仲勉著作集》的出版，不僅僅具有學術上的意義，同樣也有學術史上的意義。

*Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics* (by Chen Jinhua, Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2002.)

陳懷宇

此書係陳金華教授的新作，作者先後負笈北京大學、中國社會科學院、加

拿大麥克馬斯特大學，在北美著名的宗教學研究重鎮麥大宗教系追隨條原亨一教授習東亞佛教史，獲博士學位。曾在日本京都遊學四年，後執教於弗吉尼亞大學一年，現任教加拿大溫哥華不列顛哥倫比亞大學。他專攻中日中世佛教史，最近幾年屢有大作發表，為我們展現了隋唐佛教史的新風貌。作者在繼承傳統佛教學術注重政教關係的同時，更在此書中揭示了社會史的層面，描繪了一幅一群與政治關係相當密切的隋唐高僧背後隱藏的血緣和家族紐帶以及這種紐帶對於他們政治宗教活動的影響的新圖景。這一重要因素使得我們應該重視此書。

此書側重的仍在作者十分擅長的政教關係，副標題表明此書重點在曇遷，但實際上本書也特別討論了曇遷時代參與隋文帝分送舍利運動及其對武則天朝分送舍利運動的影響。書中充分利用僧俗史料，且徵引考古碑銘材料與傳世文獻相互發明，提出許多細緻的考證，糾正日本學者的不足。本書也充分借鑒了中、日、英文學術成果。在處理隋唐分送舍利這一芮沃壽（Arthur F. Wright）、山崎宏等人用力很深的傳統主題時，作者雖然在大結論上未脫傳統上認為的政權利用宗教為其張目的觀點，但在一些細節問題的考訂上收穫很多。最重要的則是，作者明顯引入更為細緻的家族血緣關係與政教關係研究，從一個新的角度，對傳統論證是一大補充，從而給我們提供了一個從家族看佛教社會史的新視野。從西方佛教學術界的角度來看，作者也在提供許多重要史料如《舍利感應記》等的英文翻譯上貢獻良多，便利了西方學界的讀者。

關於此書的學理取徑問題，正如作者在導言中所坦陳，避免了他並不熟悉的採用比如研究西方早期基督教史的名家 Peter Brown 教授建議的從宗教立場的角度來處理舍利崇拜現象，而是採用傳統的史家偏重政教關係的立場。這自然使得本書看上去仍然太過於偏重政治史，而作者對參與舍利事業的僧人因特別強調其世俗血緣背景，更使本書蒙上一層佛外說佛的色彩。因為本書側重處理與皇室關係密切的極個別精英僧侶，在本書中基本上不太容易發現參與舍利分送事業的一般僧人的感受和立場。作者也顯然更多地關心曇遷與文帝的關係，對於曇遷站在佛教徒立場對舍利分送事業的宗教體驗沒有措意，只是比較粗略地說明文帝利用舍利崇拜為政治服務是以阿育王分舍利為先例的，而沒有深入探討舍利為何具有很強的可利用價值，產生這種價值的宗教背景。而這種

宗教研究已在近來吸引不少學者注意。比如，近年柯嘉豪（John Kieschnick）刊出 *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*（普林斯頓大學出版社，2003 年）一書，對舍利作為一種神聖力量有所解說。比如該書 31 頁，他認為舍利被安置在塔中，成為人們崇拜的對象，乃在於它能對人們的崇拜有所回應。John S. Strong 教授更撰有 *Relics of the Buddha* 一書，不但研究了印度佛教中的佛舍利（第一章），還研究了人們通常不太注意的菩薩舍利（第二章）、佛髮與佛迹（第三章）、佛涅槃與佛舍利（第四章），而阿育王時代的分舍利事件在佛史中的記載亦是重要考察對象（第五章）。此書列為太史文（Stephen F. Teiser）主編普林斯頓佛教研究系列叢書，將在 2004 年刊出。事實上，西歐中世紀基督教史上聖徒的遺骨或遺物也曾在宗教和政治生活中扮演相當重要的作用，中世紀史名家 Patrick J. Geary 教授出版的 *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*（普林斯頓大學出版社，1990 年修訂版）考察了偷盜聖徒遺骨在宗教背景下的政治經濟等因素，發掘出當地寺院和寺院所處的社區通過聖徒遺骨的轉移發生的互動關係以及這種互動產生的歷史和文學表現。

在方法論上，此書利用僧傳材料中僧人的籍貫記錄來作為說明僧人出自同一家族的基礎也是值得考慮的。作者的論證基於一個假設，即僧傳中的世系記載都是可靠的。當然，書中論述的世系大多的確可靠。但是比如稱朝皇帝出自潁川陳氏恐怕不足為信。事實上，僧人外學程度如何可看作是是否出身名門的重要標誌之一。外學中的儒學如果不錯，出身名門的可能性較高。然而，我們知道，陳寅恪先生即指出李唐世系雖在傳統史料中被說成是隴西李氏，但很可能不過是靠軍功起家而牽強附會於隴西李氏名門的冒牌或破落戶。其實，中古時代史傳強調門戶世系，也使得中古史家傳記中的籍貫記錄也的確存在許多假冒攀附崔盧李鄭王等中古高門大族的現象。比如榮新江教授指出富安敦（Antonino Forte）教授在 *The Hostage An Shigao and His Offspring: An Iranian Family in China*（京都，1996 年）中受唐代墓誌誤導混淆安息安氏與安國安氏（書評原載《東西交流論譚》，1998 年，後收入《中古中國與外來文明》，北京三聯書店，2001 年，427—440 頁）。所以依靠中古材料看家族世系值得認真考慮。另外從社會史角度來說，家族之間的長房所出子孫與其他所出子孫是否關係融洽，血緣在政治上是否成為互相利用的基礎，仍然存在問題。作者如果在考慮政教聯

盟時把原因歸結為血緣家族紐帶，可能有偏頗。

全書共分五章和四種附錄。第一章討論曇遷的生涯和在佛教史上的貢獻，第二章討論曇遷指導下的仁壽分送舍利建塔事業，第三章討論仁壽分送運動在武則天朝的餘波，第四章討論六七世紀的六大禪定傳統，而第五章則討論曇遷及其與兩座禪定寺的關係以及它們在隋唐佛教史上的地位。四種附錄分別是英譯《舍利感應記》、隋兩禪定寺的三綱發展史、兩禪定寺五系禪定傳統法系表，以及隋唐政治世系表。後附參考書目十分有用，尤以日文參考著述最為豐富。

第一章作者勾畫出了曇遷一生的行蹤和佛教學術生涯。基於《續高僧傳》的曇遷傳記，主要以敘事方式研究了曇遷的內學和外學兩方面以及師承和家世在其思想學術生涯中的作用。作者細緻地指出曇遷曾在北方五臺山、鄴下，南方金陵等地遊歷，掌握了《攝大乘論》等著作；後來曇遷又在隋朝成為佛教社會領袖的十位大德之一。曇遷也是隋文帝晚年比較信任的高僧。隨後追溯了曇遷的宗教背景，集中在曇遷曾學習四分律和地論宗，並且和僧稠慧光一系的禪定傳統關係密切，並曾受南方慧曉和智瑤一系禪定傳統影響。曇遷的傳記也表明《攝大乘論》以及《楞伽經》兩種大乘文獻在他的思想生涯中佔據十分顯著的位置。通過考察，作者認為曇遷對《攝大乘論》的學習大概主要是獨立進行的，可能部分地和他在金陵與真諦一系的大乘論師有關。而他在《楞伽經》上下的功夫可能不如《攝大乘論》。

作者接着探討了曇遷的太原王氏家世因素的影響。指出同出太原王氏是曇遷與隋代另外一位在舍利分送建塔事業中起關鍵作用的王邵合作的重要因素。而曇遷的母系親屬權會可能在曇遷的外學修養方面起了很大的作用。權會可能在道家學問上對曇遷有很大助益，但是曇遷對道家的興趣只在義理。

作者還注意到曇遷培養了許多弟子，包括經律論三方面的學生。

作者非常細緻地指出了外學在高僧宗教生涯中的重要作用。值得補充的是，其實關於南北朝時期很多高僧出身世家，他們精於外學並不令人驚訝，曹仕邦有《中國沙門外學的研究：漢末至五代》（臺北：東初出版社，1994年）一書專門討論這一問題。作者可能沒有參考曹先生這本書。南朝僧侶精於道學和書藝，也是他們和文人高士溝通的基礎。這纔會出現許理和（Erik Zürcher）在《佛教征服中國》一書中所說的“Gentry Buddhism”。近年在哥倫比亞大學任

教的日本學者阿部龍一在新著 *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse* (哥倫比亞大學出版社, 2000 年簡裝本) 中即指出空海和天皇在寫詩爲文方面有共同興趣, 對兩人的關係有相當的幫助。

作者在第二章主要探討這麼幾個問題: 曇遷在隋代仁壽分送舍利建塔事業中的作用和影響, 分送舍利建塔事業的宗教實踐, 建塔事業與政治史的關係。作者利用《隋書》、《續高僧傳》、《廣弘明集》以及《法苑珠林》等內外典材料詳細地探討了分送舍利的時間地點人物事件等。推測分舍利運動可能主要由隋文帝的宗教政治顧問曇遷、王邵以及楊雄等推動和策劃, 而不是王邵所撰《舍利感應記》中所反映的由文帝自己發起。而曇遷與王邵共通的王氏家世背景可能是他們合作推動和策劃分送舍利建塔事業的基礎。

在宗教實踐上, 作者認爲迎舍利儀式七日行道中的禪定、發露、懺悔、禮佛和授菩薩戒等宗教活動可能來自曇無讖和道進一系的傳統。而曇無讖所譯《金光明經》提供了這些實踐的理論基礎。接着作者探討了這些實踐在北方和南方的發展, 指出北方玄高和南方的玄暢以及天台智顗大師分別在北方和南方推動了這種實踐。作者接着指出, 在政治層面上, 除了利用祥瑞爲其造勢, 文帝還利用分送舍利建塔事業爲其政治擴張服務, 特別舉隋與突厥和高麗的關係爲例。

作者在這一點上主要是分析了王邵所撰《舍利感應記》中的主體部分, 即關於都城地區的部分, 至於後面地方的感應現象似乎用力不够。其實, 當時地方上所反映的宗教實踐有兩點似乎值得注意, 因爲它們可以看作是和授菩薩戒並行的重要大乘佛教實踐。其一是燒身供養。比如《舍利感應記》記載當時山東即有燒身供養, 這是十分重要的大乘菩薩道實踐, 應該是和上面所謂七日行道儀式一樣重要。我們應該注意到韓愈時代當法門寺舍利被迎入京師, 亦有崇拜者燃肢體供養。燒身供養者是一位童子, 燒身的同時誦《法華經·藥王本事品》。其二是放生活動。《舍利感應記》並記載迎舍利期間有許多放生實踐, 這些放生實踐的理論基礎和授菩薩戒一樣都源自《梵網經》。即使是從政教關係角度看, 分送舍利期間的大規模釋囚活動則可以看作是宗教活動的政治副產品, 這一點作者亦未提到。

第三章實際上是通過考察李武韋楊婚姻集團的家世紐帶來看文帝分送舍利建塔事業在武則天時代的餘波。作者首先指出比較隋文帝和武則天的政教關係

基於他們都同樣在晚輩手中奪得政權，都熱衷於佛教信仰，並且他們之間存在血緣紐帶。他們都利用佛教的轉輪王思想作為建立政權合法性的意識形態工具，即都把自己打扮成轉輪王再世。然後作者着重考察了武則天與法門寺的關係以及光宅分送舍利事業，認為這一系列活動都是仁壽分送舍利事業的影響。

第四章轉向討論隋唐時代的六大禪定傳統。作者的考察基本上基於道宣律師在《續高僧傳》“習禪”部分末尾所著“論曰”一文。據稱，北方有四種傳統，鄴下洛陽的僧稠一系，長安有僧實一系，太原一帶有慧瓚一系，介於南北之間的是菩提達摩一系，南方有金陵以活躍在鍾山和攝山為主的兩位禪師智璠、慧曉一系，衡岳荊州天台一帶有慧思、智顗一系。作者考察了每種傳統中的中堅人物，他們的禪法傳承以及六大系統內部的相互關係。作者指出除了菩提達摩和慧可一系可能地位比較邊緣之外，其他幾家之間互相之間交流很多。

第五章側重於討論曇遷與兩禪定寺的關係。作者考證了禪定寺設立的時間，在曇遷領導下禪定寺活躍的一些僧人以及他們所屬的禪定傳統。作者發現似乎只有菩提達摩、慧可一系的傳統被排除在兩禪定寺之外，原因可能是曇遷故意不允許他們一系的僧人在兩禪定寺活動，其他傳統都有代表在兩禪定寺，其中以僧稠一系僧人勢力最大。作者認為曇遷對《楞伽經》的解釋與慧可一系對同一經典不同，從而使得曇遷為了確立自己的正統地位把慧可一系排除在兩禪定寺之外。作者更認為武則天時代神秀被選入洛陽可能意味着菩提達摩一系禪定傳統開始變得更為重要。而隋代與武則天時代曇遷與神秀在禪修界的領袖地位可能是兩系禪定傳統在不同時代先後成為主流的反映。

此書利用在日本出版的便利，提供了十分豐富的拼音與漢字對照，所以十分便利中文讀者。唯兩位日本學者漢字名或因印刷問題有誤，259頁“Fujiyoshi Masumi 藤吉真澄”應作“藤善真澄”。274頁“Yamabe Nobuyoshi 山邊能宜”應作“山部能宜”。

《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》（古正美著，臺北：商周出版社，2003年，497頁。）

林韻柔

過去學界討論中國政治思想或意識形態，多著墨於儒家意識形態或思想，



較少重視佛教或道教等宗教思想之影響；而佛教史學者亦少由此一角度觀察中國佛教與政治之關係，重點多置於政治對於佛教的政策、控制與管理。論唐代的佛教政策，則多從君主統治的角度觀察，少能考慮佛教對政治的影響。

新加坡大學中文系教授古正美近二十年關注佛教治國意識形態與俗世政權統治關係之相關課題，探究其對於中國政治之影響，擴大佛教與中國相互影響之層面，用力甚深，曾著《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》（臺北：允晨文化，1993，下簡稱《貴霜佛教》）。古氏論貴霜王朝以佛教治國，奠定佛教治國意識形態，且與大乘佛教興起有密切關係。隨着大乘佛教的傳播，佛教治國之意識形態擴及中國與南海諸國，大乘經典即成爲君主利用佛教治國意識形態維持政權的依據。另因阿育王以“轉輪王”或“法王”之面貌統治印度，故而作者亦將佛教治國意識形態稱爲“佛教轉輪王傳統”或“佛教教化傳統”（《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》，10頁）。

隨着《貴霜佛教》的出版，康樂（《轉輪王觀念與中國中古的佛教政治》，《歷史語言研究所集刊》67：1（1996.03））、周伯戡（《姚興與佛教天王》，《臺大歷史學報》30（2002.12））等氏，隨之針對轉輪王與佛王等問題，提出不同見解，檢討古正美之研究成果。另有陸揚專撰書評，對於古著之論證方式與所提論點加以討論，並提出諸多異見（《貴霜王朝與大乘佛教史新論平議——評古正美〈貴霜佛教政治傳統與大乘佛教〉（上）（下）》，《大陸雜誌》92：1，2（1996.01，02））。《貴霜佛教》出版後，學界論及中國政教關係，關注佛教內部的政治意識與世俗政權的相互影響，乃至於中國政治發展中宗教所扮演的角色，或多或少均會與古正美提出之觀點對話，無論其內容論點是否爲學界所接受，但所引發的討論不可不謂爲貢獻。

《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》一書，爲古正美氏延續《貴霜佛教》中之立論，進一步觀察中國君主使用佛教意識形態治國之現象。全書內容分量龐大，共497頁，逾四十萬字。依其題旨，共分十章，由《中國第一位轉輪王——漢桓帝》論起，次及南北朝時期《東南亞的天王傳統與後趙石虎時代的天王傳統》、《北涼佛教與北魏太武帝的佛教意識形態發展歷程》、《齊文宣與隋文帝的月光童子信仰及形象》，再論唐代《武則天的〈華嚴經〉佛王傳統與佛王形象》、《武則天神功之前所使用的密教觀音佛王傳

統及佛王形象——中國女相觀音出現的原因》、《從南天烏荼王進獻的〈華嚴經〉說起——密教金剛頂派在南天及南海的發展狀況》、《唐代五臺山文殊信仰的奠基者——武則天》，最後述及《南詔大理的佛教建國信仰》與《于闐與敦煌的毘沙門天王信仰》。古正美依《貴霜佛教》中所提佛教轉輪王以佛教意識形態治國的論點，試圖論證中國中古時期亦有佛教治國意識形態的傳統，以說明佛教在中國中古時期之重要性。

古正美認為中國王朝使用佛教意識形態治國的活動延續許久，自後漢桓帝在第二世紀中葉之後開其端緒，直至乾隆皇帝用之統治清朝的時間，共一千多年的歷史。其中有許多非漢族統治者皆使用佛教意識形態治國，因此過去學者多認為，中國使用佛教意識形態治國的帝王，基本上是非漢族的統治者。然而討論佛教治國意識形態與漢族政治文化之發展，並不能因非漢族君主使用此傳統之比例較高，而忽視佛教教化在中國歷史上之重要性（《貴霜佛教》，13頁）。古正美期待藉由此課題之探討，導正過去以突顯中國儒學與本土化為重，以致於對中國政治與佛教關係的忽略與偏差之看法，意圖跳脫前人觀察角度，討論佛教對中國君主治國甚至社會之影響，期能為佛教史與政治思想史研究另闢蹊徑。

如同《貴霜佛教》所引發的討論，古氏於《從天王傳統到佛王傳統》中論證其主張與立論時，重新檢討許多過去似已成定論但實待重新思考的問題，頗有值得開發之處。就中，考察古正美此著，可供學界再作思考與深論之課題，分述如下：

一、古正美於第四章結論中言及，中國佛教的發展內容，不是如過去學者所認為的都是傳自印度，受印度佛教的影響。因此研究中國佛教發展史之餘，亦不得不研究中亞佛教發展的狀況（210頁）。顯示過去學界對於中國佛教淵源的研究，值得再加檢討、衍伸。

二、固然古正美對某些僧人出身貢獻之重新考訂或有偏頗，然過去的佛教史研究處理僧人、譯經等課題時，多依所譯經典論斷，忽略僧人接受佛教教育過程，對其宣揚思想與作為之影響。

三、過去對於十六國時期佛教史發展討論甚寡，除論後趙石氏、前秦苻堅、後秦姚興等君主崇信佛教外，未能深論對於其後佛教發展之影響。然十六

國佛教信仰與南北朝佛教傳佈與信仰方式應有密切關係，尤其神通一門、僧人異術與醫術之關係，少有前人論及。

四、雖然康樂指出中國君主崇信佛教多半引為治國方法之一（《轉輪王觀念與中國中古的佛教政治》），然前人論君主信仰佛教之作爲，較少論及當時社會思想之影響。由當時佛教傳佈之活動與信仰方式，當可察社會基本心態與思想，而君主或統治階層進行之活動，或可作為更進一步瞭解佛教發展之社會基礎的觀察基準。

五、有關唐代五臺山文殊信仰，過去學者多論密教入五臺山屬代宗時事。但古正美重新檢討武則天對於五臺山文殊信仰的支持與傳播，雖然其論武氏已將密教之法傳入五臺山，並據此視之為聖地之說，論證略顯薄弱，然由此當再重新檢討五臺山文殊信仰的發展，討論山中寺院宗派歸屬問題，並將五臺山的興衰與政治、社會的轉變與發展相結合。

六、古正美已注意轉輪王在中國的轉化。傳統一佛一轉輪王的觀念在進入中國之後與中國政治傳統相抵觸，因此逐漸轉化以君主為佛之觀念。但古氏却僅注意中國君主以此信仰施行佛教教化，實應借此作為觀察佛教中國化的切入點，乃至於衍伸佛教制度在中國的演變等相關課題。

《從天王傳統到佛王傳統》一書中，古正美氏以《貴霜佛教》之立論為基礎，論證中國中世君主使用的佛教治國意識內容或傳統，包含犍陀羅模式、天王傳統、《華嚴經》佛王傳統、月光童子信仰傳統，以及密教觀音佛王傳統（28頁）。其以佛教治國必有僧人為君主策劃執行、君主大力建寺、造像、譯經、度僧之活動等條件，作為以佛教意識治國之標準，舉證歷歷。如書中所論，佛教治國意識形態似乎強烈支配中國中世君主的統治方式。然細觀全書，通篇可察作者對於佛教史事認知與前人有別，舉證基礎與論證方式可再斟酌，而史料解讀時或有僅注意可為己立論佐證的材料，較少關照相關反證等情況，尤須再加深論。

是著第一章由漢明求法論起。古正美強調漢明求法的故事一再出現於中國史料與文獻之中，必有其作用，而此作用即是要說明漢明帝時代，中國已知大月氏有發展大乘佛教之事（40頁）。其次討論楚王英叛亂被殺事件，作者視之為楚王英欲謀反，以佛教治國意識形態建國之證。然其忽略當時楚王英不僅崇

信佛教，亦信“黃老之微言”。而道教本即有“軍將吏兵”的傳統，早期道教教團的組織方式即是倣效現實政權，以政府與軍隊的形式來管理信仰者（葛兆光《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店，2003年）。若言楚王英集團“擅相官秩，置諸侯王公將軍二千石”與宗教管理方式有關，道教之影響可能還大過佛教，更遑論此類建置是否真與宗教管理方式有關須再加深究。此類直接衍伸的論證方式亦常出現於其下幾章。

其後，古氏再引《後漢書·桓帝紀》中數條漢桓帝從事道教與佛教活動之記載，說明漢桓帝於宮中“立黃老浮屠之祠”並非個人宗教信仰所致，並引老子化胡說，解釋此乃為調和道佛，以共同作為治國意識形態。其又論證當時西域僧人安世高並非如前人所論為小乘僧人，而是宣揚大乘佛教的僧人，漢桓帝即因之而行佛教意識形態治國。古正美舉證安世高出生之安息為貴霜王朝之屬國，因此當發展大乘佛教，而非如鎌田茂雄等人所言屬小乘國家（53頁），此論點早為羽溪了諦指出（賀昌群譯，《西域之佛教》，北京：商務印書館，1999年），若能引以佐證，當可加強立論。然其通篇引述之論點多為自己過去之研究成果，較少將前人之研究置入著作脈絡之中參考檢討。如此使得立論證據未能廣及各個層面，並進而因環環相扣之推論方式，可能導致結論基礎不甚穩固。

第二章討論天王傳統。古正美認為原以印度教天神摩醯首羅為護持的轉輪王傳統，在密教化後將帝王形象提昇至神的層次，後趙石勒、石虎則以佛圖澄、鳩摩羅什為其策劃，以天王傳統治國。古氏強調佛圖澄對於後趙行天王制之影響。指出石虎曾在佛圖澄的輔助下行天王制，佛圖澄死後石虎即馬上停止施行天王制，並改用“皇帝號”，顯示石虎的天王制是由佛圖澄一手策劃。此乃因若無懂得施行天王信仰的僧人主持其時所施行的治國意識形態，君主無法推動宗教教化天下的事業（81頁）。然古氏皆不論所謂的天王信仰形式又為何？而佛圖澄是否即知所謂的天王信仰形式？其欲以佛教轉輪王須借“灌頂”儀式才能登上轉輪王位，說明石虎曾實行灌頂登基儀式，但論證推論仍顯薄弱。她認為《鄴中記》載石虎所造九龍吐水灌佛像，並非顯示四月八日浴佛活動，並引《戒壇圖經》說明九龍吐水灌頂乃為轉輪王受灌頂之像，因此石虎登天王位時，即是用“灌頂”儀式登上法王位或轉輪王位（84頁）。作者如此推論似顯太過，石虎作此像可能表現已知轉輪王登位的觀念，並向往之，但若據

之論證石虎以此式登位，甚至比附於第九世紀柬埔寨君主所模倣的摩醯首羅，顯得過於武斷，並有文獻上與歷史上的謬誤。周伯戡即言，第四世紀時，與摩醯首羅信仰相關的華嚴與密教經典並未流行於中國佛教圈內。而且，佛教內天王衆多，不可隨意比附各區之天王信仰（《姚興與佛教天王》）。若能將石虎作為置於當時五胡君主崇信佛教並多稱天王號之脈絡下觀察，重新檢討佛教天王信仰之發展，及其對於中國君主利用佛教意識提高己之地位以利統治之影響，不僅能在過去學界論五胡君主稱天王即言源於儒家傳統或胡族自卑心態之外另闢蹊徑，更能為佛教天王乃至轉輪王信仰於中國之發展脈絡作一更為清楚的論述。

第三章作者指出北涼佛教建立的佛教治國意識形態，影響北魏太武帝的治國方針，其中曇無讖為關鍵人物。古正美認為北涼沮渠蒙遜並非採用天王制，而是使用後貴霜的犍陀羅模式，並據唐長孺與周一良之考證，認為蒙遜出身盧水胡，乃是大月氏西遷後殘留中國西部的小月氏，因此使用月氏民族建國的貴霜政治文化，乃是理所當然之事（123 頁）。作者單以蒙遜出身作為其採用後貴霜犍陀羅模式之證據，並未討論北涼佛教的發展歷程與內容，以及政治、民族、文化等層面對於北魏與北涼關係之影響。顯示其論北涼以佛教意識形態立國，僅就宗教層面論宗教立國，而未能廣及其他影響因素。

古氏又指出，北魏太武帝在北涼影響下，亦想以佛教意識形態治國，但因崔浩與道教合作而不行，最後發展出太武滅佛之事。此乃因儒家、道教與佛教三者政治權力鬥爭之結果。其論崔浩之意識形態，言崔氏初崇儒家思想而輕老莊之學，因此於北魏太宗時期將魏廷帶上儒制化的道路。其後崔浩被迫歸第，拜寇謙之為師，二者之結合，乃是因崔氏欲以道教意識形態治國，以與曇無讖代表之佛教意識形態相抗（128 頁）。關於崔浩與寇謙之因政治、社會權力相結合之說，早為陳寅恪指出（《崔浩與寇謙之》），塚本善隆（《北朝佛教史研究》卷二）與中村元（余萬居譯，《中國佛教發展史》上冊）則認為崔浩信仰天師道乃是因家族信仰。然古正美將此引申為崔浩欲使太武帝以道教意識形態治國與佛教相抗，顯示其過於強調宗教對於北魏政治的重要性而忽視世俗力量的影響。崔浩與寇謙之代表的道教勢力，與釋玄高與太子晃代表的佛教勢力相抗（《崔浩與寇謙之》），本為北魏太武帝朝佛道爭論乃至於毀佛之因，但在宗

教信仰之餘，更重要的是政治權力的鬥爭。

至於論及太武帝毀佛之事，作者僅言太武帝因見到長安僧人非法收藏武器及淫亂的情形極為憤怒，使得本對佛教並無特殊偏見的太武帝下詔毀佛。如此論述，目的似欲證明太武帝最初仍欲以轉輪王佛教意識形態治國，而將毀佛主因推及崔浩所行之事。關於太武滅佛之事，近有劉淑芬《從民族史的角度看太武滅佛》一文，擺脫過去僅就政教關係論太武滅佛之因，另從民族層面着手，指出區域間民族關係對北魏佛教政策所造成的影響（《歷史語言研究所集刊》72：1（2001. 03））。劉淑芬文觀察與討論之取徑，或可為古正美氏論述之借鏡，避免因過度強調宗教扮演的角色而忽視其他影響因素。

第四章論北齊與隋初的月光童子信仰及形象。古氏首論道安為苻堅發展佛教治世事業，文引《高僧傳·釋道安傳》習鑿齒致道安信云：“自頃道業之隆，咸無以匹，所謂月光將出，靈鉢應降，法師任當洪範，化洽幽深。”說明道安利用月光童子信仰為苻堅治國所用（158 頁）。然此事可能因當時經典翻譯廣傳，使佛典中所載月光童子護持佛教之說已見於大眾，故為習鑿齒引之譬喻道安與當政者之關係，作者以此作為當時利用月光童子信仰作為佛教治國方法之證，應當兼及佛教之傳播發展狀況，以突顯月光童子信仰於當時之影響力。況且所謂月光童子信仰是否為轉輪王信仰之一種，乃至於佛教政治意識治國之證據，雖有許理和從救世主論與末世論的角度討論之，古正美由之延伸，認為月光童子更重要的是其具備聖君的形象與身份故為當代君主所利用，並以《華嚴經》中一佛多身的信仰與《首羅比丘經》、《普賢菩薩說證明經》以及《佛本行集經》中對於彌勒佛王信仰的記載作為佐證，但作者並未說明，何以諸多所謂的佛王信仰之中，齊文宣帝與隋文帝獨取月光童子作為以佛王意識治國之形象與依據。古氏雖將之推論為月光童子信仰乃是繼彌勒盧舍那佛之後的佛王信仰形象，但據之所引石窟造像與經典記載，仍難突顯月光童子信仰已被強調而獨立（201 頁），不易見其所謂《華嚴經》佛王傳統和造像與月光童子信仰、形象之直接關聯性。此外，作者以《德護長老經》偽作隋文帝為月光童子降生，並兼具轉輪王身份之說，反推前秦苻堅的“月光童子”形象，亦應有轉輪王及菩薩同身的形象（164 頁）。此類以後事證前事之說，反映作者仍以所關注焦點為中心，以致論證過程與思考面向受到限制，其結論可為相關課題思考角度



之一，但仍需廣及當時之政治、社會、思想與文化以爲全面之觀察。

第五、六、七、八章主要討論武則天建立的轉輪王形象，及其以佛教治國的方法、過程與影響。古正美引證《華嚴經》中塑立之佛王傳統與形象，指出武則天利用《華嚴經》之記載建立佛王形象，並行建寺、造像等活動。文中論《華嚴經》中的佛王傳統，指出轉輪王與佛菩薩同身的信仰是《華嚴經》受到俗世君主重視的主因，更引于闐與爪哇施行《華嚴經》佛王傳統的概況證之。後再論中國帝王使用《華嚴經》轉輪王信仰之況，發展至武周時期，因《華嚴經》中轉輪王亦被稱爲轉輪聖王，武則天加稱尊號“聖母”，當亦有用“轉輪王”的“聖性”作女皇或“女轉輪王”之意（237頁）。如此推論，未能思及中國君主稱號傳統與儒家聖王思想之影響。而後古氏更言明堂之建立乃是武氏進行佛教教化之總部（237頁），以及深論武則天於各地設大雲寺造講《大雲經疏》，乃是武則天欲推廣佛教，以佛教意識形態治國之表現等推論（241頁），更顯作者對於佛教影響之過度強調。陳寅恪早已指出武則天崇信佛教有家族淵源，並與其欲取得政治上合法地位關係密切。（《武曌與佛教》）饒宗頤更指出武氏重符瑞，亦頗好道教，掌權期間建明堂、鑄九鼎，封禪於泰山，晚年好長生久世之術，幾次遊幸嵩山、泰山，也顯示其宗教態度仍以利用爲主，而不囿於佛教（《從石刻論武后之宗教信仰》，《史語所集刊》45：3，1974年）。前人之研究，顯示武則天的佛教政策僅是建立治國基礎的方法之一。古正美則認爲饒宗頤言武則天之宗教政策多元，乃是先後態度之轉變，並非同時存在，顯示饒氏未能兼顧影響因素之多元性。突顯其未如前人關注武氏之背景、政治意圖以及相關作爲，以致落入僅見武氏以佛教政治意識治國之囿限中，而未能觀照武氏其他政治意圖與作爲。由此，仍見古氏主要依己之立論，尋找證據，再進行推演與結論。

其次，古正美再由僧人策劃、翻譯相關經典與造像，論證武則天由菩提流志譯《寶雨經》，發展不空罽索觀音佛王傳統。再依造像，論武氏行千臂觀音佛王傳統、十一面觀音信仰活動，乃至於推衍女相觀音出自於武則天時期。並言上述三類觀音信仰皆屬密教系統，顯示武則天時期密教信仰已存於中國，甚至爲君主所用，作爲建立佛王形象之輔助。有關觀音形象之轉變前人討論甚衆，古氏特別針對馬伯樂、陳觀勝、石泰安、于君方等人之論點加以批駁，指



出過去學者不知有密教觀音佛王信仰之事，因此未能將武氏使用觀音佛王信仰之活動與女相觀音之出現相連結。古氏更進一步提出武氏利用《寶雨經》配合“金輪聖神皇帝號”之使用，與千臂觀音造像，說明武則天意圖以佛王傳統治國。古氏針對前人之批評，雖然強調佛王信仰對於武周治國之影響，但却仍無法以之證明佛教政治意識為武周治國之唯一態度。

古正美在論證武則天建立佛王形象以治國的基礎上，再論武周時期五臺山文殊信仰已屬密教治國形態的一部分。她認為武則天以佛王形象治國兼及《華嚴經》佛王傳統與密教觀音佛王傳統，使五臺山文殊信仰不同於前朝。另論菩提流志為武氏策劃佛教治國之策，再言其所譯經典皆與此目的相關，進而推論武則天以密教傳統治國。然而佛教譯經活動自初傳經魏晉南北朝至隋唐時期達於鼎盛，其間發展自然隨着佛教廣為傳佈與影響漸深有密切關係，因此君主對於譯經活動之支持與重視，自然有迹可尋。武周時期譯經活動規模亦大，特別強調《大雲經疏》自然有政治意圖，但僅由此時期所譯佛典，觀察武氏對某一宗派之重視，容易造成見樹不見林之況。佛教宗派之發展與內部判教之影響亦有其重要性。古氏強調武則天的佛王信仰治國，僅就所謂的佛教政治意識論之，若能兼及佛教內部義理之發展、信仰對象之轉變，乃至於信仰形態的差異，當能對於武則天利用佛教建立形象與地位的考察另闢蹊徑。

由上所述可知，古正美論證上述諸多課題，多已先據立論，進行環環相扣之推衍，因此一旦個中環節出錯，將使結論無法成立。其中，尤以古氏於《貴霜佛教》中之研究立論基礎所言，“丘就卻與阿育王為同一人”之論證無法成立，貴霜王朝與所謂的佛教治國意識形態無法連結，將使她的研究產生極大問題，進而使據此立論為基礎再延伸之《從天王傳統到佛王傳統》僅能成為相關論題思考方向之一，未能真正對於中國政教關係有通盤性的瞭解與檢討。

整體而言，古正美是書論證佛教對中國政治的影響，多採證符合自己立論之材料，並加以解釋，導致論佛教即所有事皆為佛教作嫁之況。任何人論其主題，自依其主題推衍，本屬正常，但需論證周密，若能進一步擴大視野，衡量主題於歷史脈絡之地位，行文自然有所限制，若與其他宗教發展情況相較，或可覺察其間反映之真正意義，否則容易陷入眼中僅有佛教而無社會的情況，自然會使所有事物皆具佛教目的所致。古書就佛教史立論，雖有誇大此一佛教傳

統之影響，但仍純為學術性佛教史論，而非教徒般之宣教性著述；然其純就佛教史，未能考察整個政治傳統中之儒、道等等因素，或只能見樹不見林，提供一個面向，而非從大格局思考，是以治此一政治傳統或佛教史者，皆可參考此一力作，但却不能視為瞭解此一傳統的整體，甚至猶須借助其他宗教、思想論著，纔能得到通盤整體的瞭解與認知。作為一專題論著，雖已達到其主要企圖，但視野與觀點却不免狹隘，以致未能客觀地論述此一主題。

《唐代の道教と天師道》（小林正美著，東京：知泉書館，2003年4月，218+28頁）

劉 屹

本書分為前言、正文四章、結語、後記和英文目次、英文梗概及索引等部分。正文四章本是四篇單篇論文，但又共有一個中心論題：都是圍繞唐代道教的存在形態而展開論述的。

本書最大的貢獻在於非常有力地顛覆了一種流行於國際道教學界半個世紀之久的傳統觀念，即認為唐代道教是由上清派、靈寶派、洞神派、高玄派、昇玄派、重玄派和正一派等各種道派組織所構成，而且在其中，上清派茅山宗是唐代道教的主流道派。正文的四章，實際上也是分別從四個不同角度論證了相關傳統看法對此的諸多誤解，澄清了一個原本並不很難認識到，卻長期沒有得到足夠重視的歷史事實。按照本書作者的話來說，即：唐代道教不存在以上諸種分立的道派，唐代道士全體都是天師道道士；天師道纔是唐代道教的唯一派別，此外並不存在其他的道派。我對小林氏這一新論點還是頗為“心有戚戚焉”的，也希望這一觀點能逐漸被學界所接受。至少，今後在描述唐代道教存在的形態時，本書應該是一部不能被忽略不計的重要著作。以下試分章介紹其主要的價值並指出其論證中稍有疑義之處，當然，這都是出自我個人的一孔之見，請本書作者和讀者不吝賜教。

第一章《唐代的道教教團與天師道》，是作者在2002年分別於早稻田大學文學部和中國社會科學院歷史所的兩次講演基礎上整理成文，初刊於《東洋の思想と宗教》20號，2003年3月。由於在《前言》中作者已經感到僅僅依據唐人使用的“老教”一詞就是指“道教”，也就是“天師道”這樣的概念相通，

是不能得出對本書論點的有力支持，故本書考察的重點放在了構成唐代道教教團的、居住在道觀中的出家道士身上，特別是他們在教團中的法位階次制度方面。作者認為歷來被認作是象徵了上清派傳承譜系的那些高道，如王遠知、潘師正、司馬承禎、李含光等人，其實只是領受了上清經籙的天師道士。造成這種長期誤解的原因是對天師道道士的受法課程和法位階次制度缺乏瞭解。受法課程是指天師道士在成為教團成員前後，為接受教團內的相關教育和修行，需要從老師那裏領受不同等級的經典和法籙。受法課程和法位階次是相對應的，領受哪一級經籙的道士相應具有哪一級的法位，都有明確的規定。在這樣的制度中，處於最高階位和級次的，通常就是領受上清經籙的洞真弟子和洞真法師，最低級次則是領受正一部經籙的正一道士和正一法師。按作者的看法，這樣的一套制度，在梁朝初年的天師道教團中就已確立起來；到唐代又有一些增補，但基本框架未變，並一直沿用到宋初乃至明朝。而真正意義上的上清派，在陶弘景死後就沉寂了，到唐代已經不存在一個可以被稱為“上清派”的道團組織。天師道則從晉宋時代就已開始攝取上清經法，故六朝天師道與上清派的融合也是很自然的事情。六朝時專門記錄上清經籙傳授的上清派經典中，並沒有反映出上清派有法位階次制度，只有天師道纔有這套融匯了上清、靈寶、三皇和天師道的、以三洞四輔說為基礎的法位階次制度。故唐代經籙傳授並不意味着教派之分。唐代道士都是在這一統一的制度下進行修行經籙和法位授受的，並非只有上清派的道士纔能傳授上清經籙。作者還列舉了許多唐代的碑石材料和敦煌遺書等中有關道士法位稱號的具體材料，顯示出唐代道教確實在實踐着這一套課程和法位制度。

在論證唐代道教不存在上清派、靈寶派，而只有天師道時，作者探討了唐代道士給田制的意義。認為武德令規定道士給田的標準是能通《三皇經》以上者，而到貞觀二十二年（648）改為道士通《道德經》以上就可給田，這實際上正是基於道教的法位階次制度，由於在此制度中《三皇經》地位高於《道德經》，故貞觀令降低了道士受田的門檻，這就幾乎對所有正式出家的道士都給田了。此舉顯示了皇室對道士的優待，一直延續到開元七年的田令依然如此。作者還指出佛教方面有關 648 年以後《三皇經》就被焚禁的記載是不可信的。這些論述和分析在我看來都是值得肯定的。

但是，作者試圖通過對幾個名詞含義的認定來作為“唐代道士都是天師道士之說”的證據，結果可能適得其反。例如，作者說唐人一般把奉道之人叫做“道家”，而這個詞從六朝時代開始就意味着五斗米道和天師道的道士。又說唐人習稱的“老教”、“道教”和“道家”一樣，都是專指天師道。這大概是基於如下的邏輯：天師道是信奉老子和張道陵的，而“道教”的“道”就是老子，與“老教”一樣專指老子之教；“道家”和“道教”又常常與張道陵、張魯聯繫在一起，因此這三個詞在唐代都指天師道。類似的關鍵詞還有所謂“黃巾”和“天師”。在作者看來，唐人在使用這些詞彙時，無一例外都是特指張道陵傳下來的五斗米道和天師道道士。其實，如果不按現代學術觀念來劃分，無論是在各道派獨立發展時期，還是在道派高度統一時期，古人的“道教”和“道家”都是指對“信道之人”的泛稱，歷代皆然；“道教”也不能用“老子之教”來涵蓋全部，因為老子並不是“道”的惟一體現；“黃巾”並非天師道惟一的法服特色，“天師”之稱自始也不是張道陵一人的專享。

作者之所以得出這樣的看法，至少有兩方面考慮不周之處。第一，忽略了社會背景和人們語言用詞上的習慣，對一些原本該作為一般性和泛稱的名詞，卻給予了特殊性的專指意義的解釋。第二，忽略了對相關歷史背景的必要考察，唐人重復多次的，甚至在當時是常識的認識，也未必就是符合歷史實際的觀念，更何況本書對這幾個詞所做的解釋還有可能偏離了唐人的本義。“老教”、“道家”和“道教”在當時指統一帝國和皇室掌控下的那個統一的道教教團，這應該是沒錯的，但將其特指為漢末張道陵傳下來的天師道則有些理據不足。“天師道”不僅是個內涵豐富的歷史名稱，還是一個複雜的歷史現象，現在的很多學者都將其簡單化和單綫化了。唐代道教的主體是天師道的判斷是不錯的，但如果將此天師道就認為是從張道陵那裏一脈單傳下來的，則很可能不符合歷史的實情。漢末的五斗米道、六朝的天師道與唐代的天師道之間的演變過程，遠比現在一般認為的複雜得多。

第二章《天師道的受法課程與道士的階位制度》，初刊於《東洋の思想と宗教》18號，2001年3月。本章分析了活動於武則天至唐玄宗時期的道士朱法滿編集《要修科儀戒律鈔》卷十五至十六所收的《道士吉凶儀》（參看王三慶《三洞道士朱法滿編〈道士吉凶書儀〉初探》，《第五屆唐代文化學術研討會

論文集》，高雄：麗文文化事業股份有限公司，2001年，17—43頁），是在梁代孟景翼、孟智周二人的《喪禮儀》基礎上作成，故此套制度應追溯於梁代。其中規定弟子要像孝子對待亡父母一樣對待自己的亡師，根據從師受恩的深淺，即體現在亡師授與弟子經戒法籙的等級上，弟子要為亡師分別服總麻、小功、大功、齊衰、斬衰的五服之喪。從這套道教的喪服制度可見，梁代道士的受法次第分為七級，最低為天師道治籙，最高為上清。喪服制度之外，還有法服制度，見於《一切道經音義妙門由起》所引的《正一經》和《正一威儀經》等，體現出法服與法位相對應的規範化制度已經形成。雖然在從梁代經唐代到宋初的漫長歲月中，各級別位序的名稱有變，內容有增減，但道士的法位階次基本上以三洞四輔說為基礎，並一直保持着天師道法籙最低、上清法籙最高的位序。這從《隋書·經籍志》、《一切道經音義妙門由起》、《三洞奉道科誠儀範》、《傳授三洞經戒法籙略說》、《洞玄靈寶三師記》、《三洞修道儀》等一系列唐至宋初道書中都得以體現。這說明從南朝宋齊時代正式形成三洞四輔說之後，六朝前期由道書造作與傳承而形成的上清、靈寶、天師道等所謂的“道派”就已經融合起來。逐漸地，具有組織和人員優勢的天師道成了六朝經教道教的實際承擔者和實踐者，這種情況還延續到唐代和宋初。所以，天師道的受法課程和道士法位階次制度最晚在梁代就已形成。作者還注意到齊梁時代三洞四輔體系中“正一部”的重要性，並非是習慣上認為的正一部等級最低，此點早有盧國龍在《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993年）中提出，應該得到充分重視。而本章所利用的道士書儀，特別是吉凶書儀的材料，可與敦煌寫本書儀中的相關內容做比較。

不過，要想搞清從南朝到宋初的長時段中道教法位階次的歷史變遷，絕非是分析這幾種有限的史料就能做到的。本章也有諸如“正一”和“盟威”就是專指天師道這樣的簡單化認識，當離開具體的歷史背景來解釋關鍵詞語時，往往會不自覺地陷入循環論證。此外，在《受籙次第法信儀》中，“正一法位”是指從最低到最高的各部法位的統稱，其含義應與各部法位中的“正一”不同，而作者據此卻得出“正一法位”就是涵蓋各部的天師道法位的結論。還有《三洞奉道科誠儀範》一書的時代問題，作者從1990年的《六朝道教史研究》開始，一直堅持認為《儀範》是梁武帝末年作品。近年來道教學界圍繞此書的

討論很多，特別是 Livia Kohn 已經充分論證與金明七真相關的幾種道書是從梁代到唐代逐漸編次而成的，且其在梁代最初的内容很可能並不包括小林氏重點討論的經目部分（Livia Kohn 的論文 1997 年初刊，收入氏著，*The Daoist Monastic Manual: A Translation of Fengdao Kejie*. Oxford University Press, 2004, pp. 23-47）。如此，本書作者依據《儀範》所描述的梁代道教經教制度就很可能有相當部分應該是唐代纔有的内容。

第三章《經籙傳授中的三師說與上清經籙傳授譜系的形成》，初刊於《早稻田大學大學院文學研究科紀要》47 輯 1 分冊，2002 年 3 月。本章從道教“三師說”的角度揭開了歷來被認為是上清派存在主要證據之一的上清派傳承譜系的秘密。原來，道教最晚在齊末梁初就形成了度師、籍師、經師的三師說。度師就是道士授業傳法之師，籍師是度師之師，經師是籍師之師。這種含義上的三師說，六朝的上清派和天師道是一致的。道士在授受經籙時，只有度師纔是親自傳授自己法籙之師，恩情也最深，而對於籍師和經師，道士則往往只是“存想”而已。學界長期以來根據唐李渤《真系》和元劉大彬《茅山志》所載的上清派譜系，認為唐代還存在從楊羲經陶弘景到王遠知、潘師正、司馬承禎和李含光的上清經派。其實這一譜系最早見於陳子昂的《潘師正碑》，說潘師正的弟子有司馬承禎，潘師正之師為王遠知，王遠知之師為陶弘景。這只是說明幾人之間的師承關係，並非記述整個上清派的傳承譜系。司馬承禎的弟子即李含光，早於《真系》28 年的顏真卿為李含光所寫的《茅山玄靜先生廣陵李君碑銘》，還有李白《唐漢東紫陽先生碑銘》，都只從李含光追溯到陶弘景而已。因陶弘景的盛名及其在六朝上清經派和天師道中的威望，故很多道教中人都把自己三師的上清經籙傳授淵源追溯到陶弘景。而陶弘景與王遠知兩人卒年就相差百年，早期的材料既不說陶弘景有弟子王遠知，也不說王遠知之師是陶弘景，顯見兩人的師徒關係是唐代道士假託的。到李渤《真系》，更是以李含光為出發點，按照三師說更向上追溯到上清經的始作者楊羲，這並非是實際的傳承譜系。更為重要的是，唐代傳授上清經籙的並不僅有潘師正、司馬承禎和李含光這一系，如陸長源、韋景昭等道士都曾得受上清經籙，也都將自己的師承追溯到陶弘景和王遠知，可見唐代並不只有《真系》所載的一綫單傳的上清派，這些高道們都是從最低的正一法籙開始，歷經數十年的苦修纔得受最高位



的上清經籙。本章既注意深入道教內部制度，又運用史源考辨的方法，從而成功地揭示了所謂“上清派傳承譜系”原來是“層累”形成的歷史經過。相對而言，本章的論證可能是全書最有說服力的部分。

第四章《〈昇玄經〉的編纂與昇玄法師》，初刊於《平井俊榮博士古稀記念論集·三論教學と佛教諸思想》，春秋社，2000年10月。作者認為《昇玄內教經》是劉宋時代（470年代）的天師道作成，這與近年來盧國龍、萬毅、山田俊、劉屹等人反復討論《昇玄經》所得出的結論相去甚遠。山田俊氏曾在《〈昇玄經〉の卷次と“內教”に就いて》（《熊本縣立大學文學部紀要》，8卷1號，2001年，37—46頁）一文中對小林氏有關《昇玄經》的主要論點進行了批評，但在本書中未見作者的直接回應。作者立論的主要依據仍然是《三洞奉道科誠儀範》中有了《昇玄內教經》十卷和“昇玄法師”之稱，並且在比《儀範》略早的《太上洞玄靈寶業報因緣經》中有“昇玄妙經”，作者認為就是《昇玄經》。但首先，雖然作者也意識到“昇玄”一詞未必總是專指《昇玄經》，但將《業報因緣經》中“昇玄妙經”和《玄都律文》中的“自然昇玄真文”都認作《昇玄經》，還是沒有充分根據。其次，如上所述，作者對《儀範》的成書時代缺乏歷史演進的認識觀念，有《昇玄內教經》的部分恰恰不一定是梁武帝時就能有的。如果細讀《昇玄經》，特別是沒有被作者注意到的 P.3678 和 DX.517 殘卷，就可以否定作者關於此經尊尚三洞的印象。因為《昇玄經》正是要總括和超凌三洞的，有這樣立意的經書，不可能出現在三洞說大興的劉宋時代，也不可能在梁末剛剛出現就被安置在將《昇玄經》居於上清、靈寶之下的這一整套已經定型的法位階次制度之中。作者還提出《昇玄經》因尊崇張道陵和三天思想，因而必是天師道作品。然此經中的張道陵已非漢末張魯之祖父張陵，而是六朝以降，經教道教中象徵化和固定化的天師形象。應該看到，《昇玄經》和“昇玄法師”在道教法位階次制度中的位置，直到入唐以後纔成為定制。

總之，本書對於廓清學界長期以來有關唐代道教存在形態的諸多誤解確有極大的助益，但作者除了仍然堅持曾經引起很大爭議的以某個孤立的名詞術語作為道書斷代主要依據的不太可靠的手段外，似乎又更多地將本來只有一般意義的名詞概念予以特殊涵義解讀的傾向。如果作者對本書四章的論述都能像第



三章那樣展開，相信就能得出很多與現在不同的結論。此外，本書關於“唐代道教就是天師道，道士都是天師道士”的論斷，也仍然有個必要的前提需要證明，即所謂“天師道”的具體含義又是甚麼？如果祇是認為唐代道教就是漢末三張五斗米道的遺傳，似乎就無形中降低了本書的價值和意義了。

《唐五代小說的文化闡釋》（程國賦著，北京：人民文學出版社，2002年1月，16.00元。）

寧 欣

《唐五代小說的文化闡釋》是繼《唐代小說嬗變研究》、《唐代小說與中古文化》之後程國賦先生奉獻給學界的又一力作。該書以文學——文化研究作為立足點與出發點，通過對唐五代小說文化內涵的闡釋，以期達到“分析唐五代文化思潮對小說創作的影響”和“通過小說看歷史，看當時的文化背景”之目的。

該書共分七章，第一章《唐五代小說與史官文化》，主要探討小說歷史化的現象及其成因，從“詩筆”的融入、戲劇化傾向、敘事模式的差異諸方面總結了小說文體獨立化的趨勢。

第二章《唐五代小說與門第》，概括出唐五代小說所反映的門第觀念的具體內涵、門第與朋黨的關係、門第觀衰落的原因，並就門第觀念對唐五代小說創作主體、小說結局的影響加以分析。

第三章《唐五代小說與科舉》探討了行卷之風與小說之興兩者之間的關係，歸納出科舉對士風以及文士生活的影響，分析了科舉與朋黨的關係。

第四章《唐五代小說與宗教》，探討了佛、道二教在唐五代流傳的情況以及儒、道、佛、三者鬥爭與融合的發展趨勢，分析了佛道題材小說常見的三種情節模式，並總結了佛、道二教與小說的形象塑造、敘事結構之間的密切關係。

第五章《唐五代小說與婚戀思想》，從六個層面加以探討：一、文士與妓女題材小說；二、人與異類戀愛小說的文化內涵；三、女性地位；四、宮女生活；五、馬嵬情結；六、同姓不婚。

第六章《唐五代小說創作與商品經濟》，主要闡述以下幾個問題：唐五代

小說中商人形象塑造及其文化底蘊；商人的土地情結、儒本情結和官本位情結；胡商現象的文化內涵；商業觀念對小說創作的影響。

第七章《唐五代小說與士子的文化心態》，主要探討唐五代小說作家較為普遍的心理追求：懷舊心態、宗儒心態、空幻心態等等，勾勒出唐五代文士心態嬗變的歷程（各章概要摘自作者“前言”）。

迄今為止，學術界將小說作為主體進行研究的論著，主要集中在文學史領域，成果可謂犖犖大觀。張燕瑾，呂薇芬主編《20世紀中國文學研究·隋唐五代文學研究卷》（北京出版社，2001年）第十六章對20世紀的隋唐五代小說的文學研究成果曾做了系統的回顧與展望。但文學史研究學者，更注重研究小說的題材、體裁、人物、創作，而歷史研究學者則更注重小說的史料價值，史學史領域的學者對此投入了更多的關注。

王國維先生提出的“二重證據法”，突破了史學只重傳世文獻的傳統，強調傳世文獻與出土實物的並重及互證。此後，隨着史學的發展（包括思想方法與實物及概念的擴大）學者們又提出三重、四重乃至多重證據法，說明人們認識歷史的途徑趨向多元化。就傳世文獻本身，也有一個如何甄別、評價和使用的問題，人們從注重正史到對非正史材料投入更多的關注，正是對傳世文獻再甄別、再評價、再使用的過程。陳寅恪先生的《元白詩箋證稿》被譽為“以詩證史”的經典之作，但其實書中大量考據史實的參照資料是取自筆記小說的。魯迅著《中國小說史略》，筆記小說的史料價值已逐漸被認識與積極肯定。但筆記小說史料價值的評判，以及如何使用筆記小說中的材料與信息，還是一個有爭論的問題。

此前與筆記小說有關的研究大體分為兩類，一是從小說演變史的角度，魯迅《中國小說史略》為開山之作，劉葉秋的《歷代筆記小說概述》屬經典之作，近年又衍生以斷代、題材、體裁、通史（實為專史類）分類的《中國小說史叢書》系列（浙江古籍出版社，共18種），說明學術界對筆記小說的研究已經全面展開，筆記小說在新的起點上又成為近年研究的熱點。

就具體研究來看，分析單篇和分類研究是近年研究的主要模式，新見疊出，不乏精彩之作，但也有些研究不夠深入，對具有史料價值的信息發掘不夠深刻。有的文章以論述文體、題材、情節等見長，但探討更深的社會層面的內

涵失之膚淺，對史料價值的把握不够準確，往往流於就事論事或將論者的想像摻雜其中；有的論著對社會背景發掘不深入，對史學領域的相關研究瞭解不够，因此，在將研究視角突破文學史的局限轉向歷史社會層面時，可能會有史料釋讀方面的誤解或對史學領域的研究成果不熟悉的局限。

程國賦不是就小說談小說，而是從文化歷史觀視角研究唐五代小說的內涵，在一定程度上避免了文學史研究與歷史學研究的各自局限性。筆者認為程書成功之處有以下幾點：

一是作者對唐五代小說從文化歷史觀的角度審讀，力求開闊視野，避免因“文”論史，以文代史的局限。目前，有些論著尚未擺脫這種局限。作者集十數年功力，通過系列研究，積累資料和觀點錘煉已成系統。如對《鶯鶯傳》、《古鏡記》、《李娃傳》的綜述，專著《唐代小說嬗變研究》（廣東人民出版社1997年）都極具功力。本書正如作者所說，是“有關唐五代小說的橫向研究”。作者從文化的視角切入，又不囿於文化層面，而是對小說涉及到的廣闊歷史畫面和社會政治與社會生活深層次的諸多問題進行了條理與剖析，意義深刻。作者從社會、心理、經濟、宗教的方面都進行了探討。有些論述是很精彩的，觀察問題也比較細膩入微。

其次是作者雖然進行的文化闡釋，但可以看出是文化歷史觀的努力，因此涉及內容與以往文學史研究有區別。據筆者研究生張天虹統計，20世紀80年代以來，研究筆記小說的論文，1980年至2002年國內，以隋唐五代筆記小說為主要史料或主要研究對象的研究論著近30本，論文300餘篇。如將各類研究粗略分為綜論性研究、政治、經濟、社會、史料等幾方面，則思想文化類，約佔一半左右，經濟類最少，約佔二十分之一。但程書沒有厚此薄彼，專門闢出一章，分析唐五代小說創作與商品經濟，說明作者對筆記小說的發展與城市商品經濟的關係有清醒與充分的認識。

作者強調了小說繁榮與城市化進程發展的關係，“就唐五代小說而言，從中唐興盛的小說到晚唐出現的話本，也都呈現出通俗化的趨勢。唐五代，隨着商業經濟的發展，城市化進程加速，湧現了不少人口衆多、商業繁榮的大都市”，“以城市為背景的小說越來越多”，“以市民階層作為小說的主要描寫對象之一”（207—208頁）。作者總結了唐五代小說中很多篇目都以都市為創作背

景，以長安爲背景最多，以洛陽、揚州、金陵、廣州等爲背景的也不少，在以都市爲背景的創作中，市民成爲主要描寫對象之一（包括手工業者、乞丐等）。實際上，描寫城市各階層的群體，精英文化與平民文化的交流與互動是這一時期的特點，程書的視角擴展到社會廣闊的層面和群體，根據他的統計，《唐人小說》所收的 68 篇唐人小說中有相當部分的作品是以都市作爲創作背景的，其中又以長安爲故事發生地點的小說最多（208 頁）。李時人編校《全唐五代小說》（陝西人民出版社，1998 年），“網羅有唐一代文獻，收錄小說或接近小說規制的作品 2114 篇”（引自陶敏、王友勝《全唐五代小說》書評，《唐研究》第 7 卷，486 頁），如能以該書爲依據，做一全面統計，應更有意義。據筆者研究生劉艷秋統計，《全唐五代小說》一書中，共有 170 條直接與商賈有關的記載。因此，研究中古城市社會，筆記小說的信息與綫索是重要的甚至是不可替代的。正史中忽略的，墓誌中掩藏的，都通過文人之筆成爲生動的細節。妹尾達彦《唐代後期的長安與傳奇小說——以〈李娃傳〉的分析爲中心》（《日本中青年學者論中國史·六朝隋唐卷》，上海古籍出版社，1995 年，509—553 頁），通過對傳奇小說《李娃傳》的分析，探討長安城市結構的變化與當時長安的庶民文化，應該說揭示了社會較深層次的内容。他的另一篇文章《“才子”與“佳人”——九世紀中國新的男女認識的形成》（《唐宋女性與社會》，上海辭書出版社，2003 年）也同樣精彩，可以參看。在城市史，尤其是城市社會經濟生活史的研究當中，小說成爲主要的資料。

作者對筆記小說中有關社會各層面的反映很注意，“門第是研究唐五代小說不可迴避的一種社會現象和文化現象”（39 頁）、“唐代重視門第的風氣不僅對小說創作產生影響，而且在史書修撰中也留下不少痕迹”（46 頁）。筆記小說中盧、王、鄭、李等大姓經常出現，作者認爲應與重視門第有密切關係，並且從政治地位、文化傳統、婚姻關係、家法門風、經濟實力等五大因素論述了包括筆記小說在內的文獻中反映的唐五代門第觀念的內涵（見第二章第 45 頁）但如對姓氏出現頻率及分類做統計歸納，就更能說明問題了。

如僅以創作與體裁、題材等角度談筆記小說，不是歷史學的目的，因爲，唐五代的筆記與小說還沒有分離，作者已有創作意識和創作筆法，但更多的初衷與目的是實錄、警世、記聞，因此，真人真名屢見，作者往往以此表示所記

爲其親身經歷。

還有幾點淺見僅供參考。

誤釋問題。第六章引《朝野僉載》何名遠事，作者將何名遠“以襲胡爲業”，解釋成“家中富有，依然以襲擊胡人爲業”，“纔能維持富有的家產，可謂奇事”（186頁）。我們都知道，此處的“襲胡”應做“與胡人做紡織品（或服裝）生意”之義，而非“襲擊胡人”之義。

史料比較問題。唐五代歷時三百四十餘年，即使是同一類型的群體，在不同時期表現和作用也是有區別的，不應一概而論。第185頁關於商人能迅速致富的原因，如裴明禮與竇乂（《太平廣記》卷二四三，中華書局，1961年）雖然都是經商，但兩者在時間、身份和環境等方面都是有區別的，不能一概而論。第188頁商人的“土地情結”，也同樣不能一概而論，隨着城市的發展，城市商品經濟的活躍，相當數量的商人是依靠城市起家，有着濃厚的“城市情結”，如竇乂、羅會（《太平廣記》卷二四三），王元寶（同上卷四九五），鄒鳳熾（同上）等，在他們身上已經找不到與農業有關的“土地情結”了。

簡單化問題。僅舉幾例：第181頁引《河東記》“板橋三娘子”條，作者得出“三娘子的家產就是通過這種非法手段積累的”結論，恐怕還要斟酌，小說後贅的“利用邪法將（男性——筆者加）客人變成驢子”，從而聚斂不義之財的情節，更有可能是反映了輕商、仇商而且是對女性經商成功的鄙視心理。第193頁，引《玉泉子》買賣官位一段材料，應該分析，商人在中晚唐能憑藉經濟實力得到的官職，一般是兩類：一類是藩鎮利用奏授、關署等方式吸納一批商賈及子弟進入幕府並得到相應的職銜；另一類是通過買賣獲得證明職銜的“告身”，並無真正的職務。具體如《玉泉子》所云“自宰相、翰林學士、三司使皆有定價，因此致位者不少。——至有白身便爲宰相者”，不完全符合實際。對唐中後期的宰相出身，可參考吳宗國《唐朝科舉制度研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，1992年）一書。《資治通鑑》卷二四二穆宗長慶二年：“商賈胥吏，爭賂藩鎮，牒補列將而薦之，即昇朝籍。”這是商人曲綫獲取官銜官職的捷徑與通途的真實寫照。第206頁，作者認爲“受商業大潮的衝擊，文士不以談錢爲耻，吳武陵公開向當地行政長官索求錢物，以資助他赴京參加科舉考試”。實際上，任職地方的高官資助舉子，與商業大潮並無直接關係，有涉輿論和義

務，而非利益關係。第 167 頁，作者提到賤民女性，舉妓女為例，不知是否看過高世瑜《唐代婦女》（西安：三秦出版社，1988 年）一書，唐代妓女的身份地位有區別、有變化，不能一概而論，如楊國忠的夫人原為“蜀中之大娼也”（《太平廣記》卷二四〇）。

有的結論還應再斟酌。有些屬於可以進一步討論的問題，如史學與小說的關係（37 頁）；有些屬於分析不夠深刻的問題，如科舉與奢侈之風興起的關係（100 頁）；有些屬於對史學領域的研究成果瞭解不夠的問題：如科舉與門第、科舉與朋黨、妓女群體等。希望“文史不分”的傳統繼續延續，給“文”和“史”都帶來新的啓迪與思考。

**《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》**（甘懷真著，儒學與東亞文明研究叢書 7，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003 年 2 月，10 + 565 頁）

### 雷 聞

要評論這樣一部內容充實且富於思想張力的論著顯然不是一件輕鬆的事，因為要跟上它的節奏，你也必須不停地思考，尤其是當其中的一些內容超出你以前的知識準備之時。嚴格說來，本書並不是一部完全系統化的專著，而是有着相對集中主題的論文集——我個人以為，這是最有價值的史著形式之一，至少它不會因追求結構完整而成為面面俱到的敘述之作。

本書作者甘懷真先生可能是目前唐代禮制研究領域中最富原創性的學者之一，早在 1991 年他就出版了自己的碩士學位論文《唐代家廟禮制研究》（臺北：臺灣商務印書館），兩年後又以《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》獲得博士學位（臺灣大學歷史學研究所，1993 年 12 月）。在胡戟等先生主編的《二十世紀唐研究》（中國社會科學出版社，2002 年）中，《禮制》一章即由甘氏執筆，可見其成績業已得到學界的認可。對於作者 1996 年以前的研究，我們可以參看他自己的介紹（《我的唐史研究心得與反省》，胡戟主編《唐研究縱橫談》，中國社會科學出版社，1996 年，80—88 頁），本書則收入了他寫於 1995—2002 年間的 14 篇論文（包括附錄一篇），而且進行了修訂。這些論文無論在時間跨度上還是討論的內容上，涵蓋面都相當廣泛，反映了作者在中國古

代國家與禮儀等研究領域的新思考。

本書的文章分爲三部分，上篇“禮觀念的演變與儒教國家的成立”包括了五篇論文，分別是：《先秦禮觀念再探》、《西漢郊祀禮的成立》、《“制禮”觀念的探析》、《魏晉時期的安靜觀念》及《〈大唐開元禮〉中的天神觀》等。在這些文章中，作者以“禮”爲中心，從各個方面探索了從春秋戰國到隋唐時期，儒者如何利用儒家經典中的語言符號以建構一套政治論述，用以在現實的世界中進行政治鬥爭，以建立其理想的儒教國家。

《中國中古時期“國家”的型態》、《中國中古時期的君臣關係》、《從唐律反逆罪看君臣關係的法制化》、《中國古代的罪的觀念》、《漢唐間的喪服禮與政治秩序》及《隋朝立國文化政策的形成》等六篇論文構成了本書的中篇：“政治秩序與經典詮釋”。其實在我看來，本書的附錄《皇帝制度是否爲專制》也可歸於其中，雖然作者本人謙虛地以其爲演講稿而不以正式論文目之。在這一組文章中，作者以君臣關係爲主綫，探索君臣在彼此人際關係和權力網絡中的互動，並以此討論了中古時期國家與皇權的性質。

下篇“禮制與‘東亞世界’的政治秩序”由《中國古代皇帝號與日本天皇號》及《所謂‘東亞世界’的再省思：以政治關係爲中心》兩篇論文組成。這是作者近年來參與《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統之研究》計劃的產物，但仍以中國古代的皇權爲焦點，因爲從東亞世界的角度有助於考察中國“天子”所具有的某種普世帝國的色彩。

本書篇幅長達 560 餘頁，由於學力和興趣所限，本文無意對其中的論文進行逐篇介紹和評論，而只想談談閱讀之後的一些感想。

### （一）研究旨趣

初看本書的標題，不禁使人聯想起黃進興先生那部《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化公司，1994 年），雖然這兩部書處理的對象不同，但在一些話題及切入角度等方面卻頗有幾分相似之處。在某種程度上，這可能正是 20 世紀七八十年代以來政治學、人類學、社會學等學科被引入歷史研究的共同結果。事實上，從那時起，“意識形態”、“權力”、“儀式”、“正當性”、“合法化”等概念開始越來越多地出現在歷史學的著作中，潮流所及，漢學研究也不能自外。劍橋大學於 1987 年出版的《皇家禮儀：傳統社會中的權



力與儀式》(David Cannadine and Simon Price eds., *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1987) 中的 8 篇論文, 就涉及了波斯、羅馬帝國、拜占庭、加羅林王朝, 乃至尼泊爾和馬達加斯加等傳統社會的皇權(王權)與禮儀問題。該書也收入了麥大維(David McMullen)教授的《官僚與宇宙論: 唐代的禮典》(*Bureaucrats and Cosmology: the Ritual Code of T'ang China*), 這是關於《大唐開元禮》的一篇較早而有分量的論文。值得提及的是, 劍橋大學在幾年前又出版了一部專門以中國禮制為研究對象的論文集《中國的國家與宮廷禮儀》(Joseph P. McDermott ed., *State and Court Ritual in China*, Cambridge University Press, 1999), 其中有幾位人類學家的作品, 如 James Laidlaw 的“On theatre and theory: reflections on ritual in imperial Chinese politics”就是一篇以人類學的理論來解讀中國古代儀式文章, 集中討論了所謂的“儀式的權力”和“權力的禮儀化”等, 對於歷史學者而言, 無疑會有很多啟發。

就唐史而言, 早在 1978 年出版的一部關於武則天的專著就取名為《武則天與唐代中國的合法化政治》(R. W. L. Guisso, *Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*, Western Washington University, 1978), 其第四章更取名為《武后與國家意識形態的創立》, 這反映了當時的一種風氣。稍後出版的魏侯煒(Howard J. Wechsler)的那本《玉帛之奠: 唐代合法化運動中的儀式與象徵》(*Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, Yale University Press, 1985), 更著意使用人類學關於儀式研究和符號學的理論, 將國家禮制中的儀式、象徵性與唐王朝對於正當性的追求聯繫起來考察, 可謂別開生面。受這種潮流的影響, 所謂“科際整合”也成為七八十年代臺灣史學界的風氣, 本書作者於 80 年代中期在臺大歷史系讀研究生, 他走上中國古代禮制研究的道路, 與此也不無關係(參見本書《自序》, iii 頁)。

與此同時, 作者從禮制入手探討國家體制與皇帝制度的路徑, 在某種程度上還受到日本戰後中國史研究、特別是以西嶋定生為首的禮制研究傳統的很大影響, 這恐怕與其業師高明士先生畢業於東大有相當的關係。當時在西嶋先生的讀書班上培養的一批學者, 如尾形勇、金子修一等人, 後來都成為禮制研究

的中堅力量。他們的問題意識來源於天皇制和中國皇帝制度的比較，比如皇帝的人格與神格性、皇帝與天子的區別等，所以他們關注最多的是皇帝的繼位禮和郊祀禮。另外一位值得重視的日本學者是渡邊信一郎，他於1994年出版的《中國古代國家の思想構造》（校倉書房）一書中提出了“中國古代專制國家論”，兩年之後又出版了《天空の玉座・中國古代帝國の朝政と儀禮》（柏書房），通過漢唐之間元會禮儀的變遷分析中國古代國家體制的演進，應該說，這種分析的角度讓我們看到了禮制研究對於傳統政治史研究的巨大推進作用。讀罷甘懷真的這本書，我們不難發現，作者對於日本學界的研究理路和成果了如指掌，因此能在許多方面接續了這一傳統而更上層樓。

## （二）禮與“儒教國家”

本書上篇的主題是從禮觀念的演變來考察“儒教國家”的成立問題。作者認為，“禮字的原初意義當是指與祭祀相關的行為，再發展為日常生活的行為規範”（10頁），孔子則從人性、人情的角度來理解禮的規範，提出了行禮的依據是“仁”。戰國時期，為對抗法家學說，儒家開始高舉禮制，一方面強調了“威儀觀”，即統治者應依其理想的人格與身體的儀態作為統治的憑藉，反對法家的成文法典，另一方面則發展出“名分”的觀念，即禮被詮釋為政治秩序的總體規範。到了漢代，儒家學者發動了“儒教運動”，以期以自身的理論重新規範國家的政治秩序。

本書第二篇論文《西漢郊祀禮的成立》對所謂“儒教”及漢代的“儒教國家”做了進一步的研究。作者的定義是：“所謂儒教，乃中國之古語，指以孔子學說為中心的儒家思想，及其制度化之國家的統治原理與社會倫理。”（33頁）他並以天命與教化作為儒教的基本理念。作者認為，在漢代，儒教的形成與儒教的國教化是在同一發展的軌迹上。他從國家宗教演進的角度探索了郊祀禮成立時所面對的國家宗教形態，特別是分析了秦與漢初的祠官制度在西漢元、成之際被儒家化的過程。應當說，此文氣象甚大，我們也可將其與李零《秦漢禮儀中的宗教》（《中國方術續考》，北京：東方出版社，2000年，131—186頁）、鍾國發《漢帝國宗教的儒化改革》（《福建論壇》2001年第2期）等學者的相關文章對讀（另參王青《從區域社團崇拜到統一帝國崇拜——論秦漢時期的宗教統一運動》，《世界宗教研究》1993年第3期；《西漢國家宗教功能

的演變》，《世界宗教研究》1996年第3期）。

作者認為：“儒教之國家祭祀是天子參與宇宙秩序之建構，以安定宇宙秩序而使全體生民的生活得以順利進行。”（76頁）因此，漢代的郊祀禮改革的核心便是要賦予皇帝執行天地祭祀之儒教天子的身份。而這種觀念部分來自《禮記》各篇所體現的氣論與心論，這是戰國中期以來的新理論，而為漢儒所重新詮釋並用於改造國家祭祀實踐。與此同時，另一派儒者則開始試圖為國家制定一份成文禮典，即將典籍中的“制禮”解釋為制定禮典。作者指出，西晉武帝太康年間頒行的《晉禮》是中國歷史上第一次由國家頒行的禮典，其特點是國家禮典也規範了私家的日常生活，並使五禮體系正式用於國家制禮實踐。《“制禮”觀念的探析》一文對此事件的長期背景，如“功成制禮”與“受命改制”觀念的發展進行了深入討論，他並特別強調了當代儒家的經學共識在制定禮典中的關鍵作用，認為鄭玄三禮注的成立為其後《晉禮》的成立奠定了基礎。值得提及的是，梁滿倉先生《論魏晉南北朝時期的五禮制度化》一文涉及這一問題，但採取了不同的路徑，可以參看（《中國史研究》2001年第4期）。

關於先秦的禮儀觀在魏晉時期的發展，作者認為其方向有三：“一是由身體的規範演進到心的規範，二是由公共生活的規範演為私生活的規範，三是由‘威儀觀’轉換為‘氣質論’。”（118頁）歸根結底則表現在安靜觀念的逐步發展。作者所謂“安靜”觀念有兩方面的意思，首先是一種生活方式，即士人不參與社交活動，而在獨處的環境中讀書，在公眾場合沉默少言等；另一層意思則是指清除心中的穢物，因此要求煉氣與冥想。這篇文章在個別地方讓人有些費解，如作者說：“原本流行於逸民、處士圈的生活價值觀，如安靜，在魏晉時期也開始滲透到士大夫社會，成為所有士人的立身準則。”（143頁）又說：“對於談風的反省，自三國以來即十分普遍。”（151頁）若此說成立，我們又如何理解作者在前文所列舉的那麼多魏晉士大夫聚會談玄的事例呢？無論如何，“所有士人”、“十分普遍”的提法恐怕還需斟酌。

自從漢代的儒教運動之後，以郊廟禮制為中心的儒家祭祀體系得以確立，其中蘊涵的核心概念是“天命”，本書第五篇論文《〈大唐開元禮〉中的天神觀》即對此進行了討論。作者認為，“儒教對於天的信仰是奠基於戰國中期所發展出來的知識系統，尤其是‘氣化宇宙觀’與相關的天文學知識。”（181

頁)這一宇宙觀的關鍵是說天地萬物皆由“氣”分化而來,天子的職能就是通過郊祀而與天地溝通,使天地間的秩序得以安定。通過對於儀式的具體分析,作者認為郊祀禮是一共食的儀式,其重點在於分享食物,皇帝藉此與天地交通,從而安定宇宙的秩序。本文的目的是通過對於這部唐代禮典中有關天神祭祀的文本分析,探討儒教的宗教內涵,這顯然是一個很有意義的課題,因為雖然儒教是否為宗教的問題至今依然爭論不休,但從禮典本身蘊涵的祭祀觀念入手進行探討,無疑是具有建設性的途徑之一。

### (三) 中古的國家與皇權

本書中篇討論的是關於中國中古時期的國家與皇權問題。作者自覺摒棄了近代以來的那種“民族國家”的概念,而是回到中國自身的歷史語境中去考察。現代學者有所謂的“家族主義國家”與“家國同構”、“家國一體”說,然而甘懷真則認為:中古時期“國家”一詞的原意是指以皇帝為首的政治集團,其形態的確是一個“家”,但此“家”實際上是繼承自先秦時期的封建制下的貴族之家,而不是作為親屬團體的家族、家庭。國家的“家”以皇家宗廟為最高象徵,以宗廟的祭祀相續為國家傳承的最重要象徵,其成員有三種:皇帝、皇家成員、部分官員。只有那些獲得特別榮寵的官員才能成為擬制的皇家成員,如那些配享宗廟的功臣,以及如唐朝令式規定的那些可以面對皇帝不稱己姓的高級官員。

在探討君臣關係時,作者特別強調了“策名委質”禮儀的重要性,這是成為“國家”一員所必須通過的儀式。他認為:“君臣關係作為一種人身的結合關係,它不是因為職務關係的媒介而來,也不單憑自然的名分,而是必須借由固定的儀式為媒介。”(232頁)作者也由此部分解釋了我們熟知的漢末六朝時期的“二重君主觀”的出現原因:只有通過了中央的關召纔是天子之臣,多數由各級官府關召的官員則只與各自的府主締結君臣關係。由於後者的存在,纔出現了魏晉六朝時期的“純臣”與“不純臣”、“義”與“恩”以及所謂“舊君故吏”的問題。作者進而通過漢以來官僚制的演變、士大夫社會的形成與儒學的傳播三方面考察了中古時期君臣關係的性質。

在此基礎上,作者也討論了中古皇權是否為專制的問題。他同意在君尊臣卑的原則下,皇權是絕對的,但他又強調指出,國家可以是指皇帝,但並不等

於皇帝個人，在皇帝個人之上還有皇家。只有這樣我們纔能理解中古官員議論中屢見的“天下，某某先帝之天下”之語，如郝處俊反對唐高宗傳位於武則天時就說：“況天下者，高祖、太宗二聖之天下，非陛下之天下也。陛下正合謹守宗廟，傳之子孫，誠不可持國與人，有私於后族。”其原理是：家產是家的公有物，而不是家長一人之物。作者認為，中古的皇權不是絕對的，“但不是因為皇權受到法律制度的規範，而是它的權力運作方式是禮制式的。”（523—524 頁）也就是說，皇帝也必須遵守其“名分”來行事。必須承認，這種看法就比我們簡單認為皇權必然專制要深入許多。

歷史是由人的活動組成的，而從漢代儒教運動以來，儒者就不斷借助對經典的詮釋而表達着自己的要求，也影響着社會與政治秩序的發展方向。在《漢唐間喪服禮與政治秩序》一文中，作者通過漢唐之間“喪服禮”的研究考察了君臣關係的變化及其背景。漢魏六朝時出現的“二重君主制”對皇帝制度下“普天之下，莫非王土；率土之賓，莫非王臣”的原則提出了挑戰，為克服這一矛盾，儒者通過對於《儀禮·喪服經傳》中“舊君”的詮釋，肯定了這種新型人際關係的正當性，同時又強調了君臣關係中，名分之外的“恩義感”的重要性，這也是六朝“緣情制禮”說出現的因由。

中篇的最後一篇《隋朝立國文化政策的形成》屬於個案研究。作者認為，楊堅之所以在登基之後立即宣佈“依漢魏之舊”的文化政策，主要是由於他和他的支持者多來自於北魏孝武帝一系，在其奪權的過程中，充分利用了當時的舊君故吏制度，而登基之後就重新回到北魏孝文帝開闢的文化方向上來。這篇文章的分析頗為精彩，不過我覺得此文與其他各篇的內在呼應不足，在風格上也不完全契合，如果將其換為作者的另一篇文章《中國中古士族與國家的關係》（《新史學》第2卷第3期，1990年），似乎更有助於讀者完整理解作者在這個領域的思考。當然，這或許只是我未能充分理解作者的設計而已。

#### （四）幾點討論

從以上的介紹我們不難看出，本書無論在考察思路、方法上，還是在具體的結論上，都具有相當的啟發性，這些成果無疑會成為我們進一步思考相關問題的出發點。在此，筆者僅提出一些不成熟的看法，就教於作者與學界友朋。

首先是關於中古時期國家的問題。本書從君臣關係入手討論中古國家的性

質，其分析相當有力，不過若按照作者所云：“國家的成員有三種：一是皇帝，二是皇家的成員，三是官員中的部分成員。”（220 頁）我們則需要進一步提問：在這樣一個作為“家”的國家結構中，“民”即一般老百姓處於何種地位？如果不回答這個問題，則僅僅君臣關係恐怕不能說明作者建構的國家體制。而且，從秦漢開始的編戶齊民體制到魏晉時期的大土地所有制，以及北朝隋唐的均田制，每個時代國家與社會的關係並不完全一樣。

在作者討論中古“國家”之家時，基本上是將漢唐作為一個範疇來處理的（如 119 頁第一段的限定），可是漢唐之間的國家性質完全一樣嗎？我們是否需要做進一步的區分來看其演進呢？如所周知，唐代是一個從大族社會向普通地主所有制社會轉型的時期，特別是關隴集團解體之後，唐代社會與此前的貴族社會大不相同。在唐高宗永徽末年發生的廢王立武事件中，李勣所謂“此陛下家事，何必問外人”之語，不僅標誌着西魏以來關隴貴族統治的終結，而且也標誌着中國古代皇帝-貴族政體的終結（參看吳宗國《隋唐五代簡史》，福建人民出版社，1998 年，88 頁）。那麼，唐代國家還是一個本書作者所謂的“家”嗎？

至於官員之間的關係，作者曾舉唐文宗時，日僧圓仁在揚州境內被揚府僚佐告知節度使李德裕避諱“府、吉、甫、雲”四字一事，來說明唐代依然保留着“家諱”的傳統，“由此推知，僚佐不只是與長官個人之間締結從屬關係，更進一步隸屬於長官之家，故必須遵守長官的家內秩序”（217 頁）。可是，這恐怕只是一種習慣，而並非制度上的規定。更何況，自從隋代實行地方佐官中央任免的制度以來，“一命以上，咸歸吏部”，官僚制的精神貫徹到地方社會，此前的所謂“二重君臣關係”已經不復存在，各級官員與其長官之間的關係已經遠非漢魏六朝時期的府主僚佐可比。在這樣的背景之下，我們在唐代史籍中時常看見下級官員與頂頭上司爭執不已的記載，且有所謂“比肩事主”之語。由此我們認為，在作者的研究中，恐怕有將隋唐時代與漢魏區分開來的必要。

通過本書各文的分析，也引發了我們對於中國古代“公”與“私”問題的思考。作者一個很有意義的立場是區分了國家和皇帝，如作者所云，皇帝雖然是“國家”的家長和代表，但二者並不完全等同。“就當時的制度而言，國家是一個公的機構，其因在於官員的‘失身’及皇帝的‘與國同體’，二者都是

否定了私的存在（248 頁）。可是在中國的官僚制下，還是比較明確地區分了皇帝的“家事”和“國事”的，比如在漢代的九卿制度下，少府所掌即為皇帝私家用度，而大司農所掌則為國家財富。隋唐國家也是如此。此外，還有一個為史家熟知的現象，即天子左右的近臣不斷獲取權力並發展成為國家的大臣，即秘書諮詢機構向國家政權機構轉化，如尚書、中書、門下三省在魏晉的發展等。也就是說，為了實現理性行政的目標，官僚制更多具有“公”的性質，而非作為“家”的國家之私有。這個問題十分複雜，值得我們進一步思考。

第二個問題是關於儒教與民間社會的問題。作者說：“以郊祀與天子宗廟為代表的儒教祭祀體系（可以加上孔廟）卻與人民沒有關係。”（364 頁）又云：“儒教的危機是這套以天子為首的祭祀體系與基層人民的祭祀之間失去了關聯性，即人民所信仰、祭祀的神祠與儒教在地方上的神祠無關。”（365 頁）又云：“這類的祭祀，如天子的祭天地，州、縣的社祭，皆非秘儀，但一般人民是禁止進入祭祀所的領域中。人民只可以在一祭祀所的區域外旁觀，官方有獨立的祭祀空間，這個空間之界限也是官民之隔、聖俗之別。”（368 頁）對此，我們持有保留意見。作為一種國家宗教，儒教祭祀提供了王朝正當性的證據，如果當它們僅僅成為國家的儀式而與老百姓毫無關係的時候，這樣的證據就是蒼白無力的，也勢必不能持久。我個人認為，雖然國家祭祀經過漢代中期以來的儒家化洗禮，但它們並沒有完全與民間脫節，而依然有着濃厚的神祠色彩，在許多國家祭祀活動中，也有老百姓的參與（參看拙撰《論隋唐國家祭祀的神祠色彩》，《漢學研究》21 卷 2 期，2003 年）。對於地方州縣的祠祀活動，唐代國家也實行了較為寬鬆的政策，《大唐開元禮》卷一《叙例上·擇日》規定：“司中、司命、風師、雨師、靈星、山林、川澤、五龍祠等並為小祀。州縣社稷、釋奠及諸神祠並同小祀。”這實際包含着兩方面的含義：首先，州縣的各類祭祀活動也被納入國家祭祀的範疇，為國家正式的禮典所規範。其次，因為這裏的“諸神祠”並沒有指實，所以具有極大的靈活性，它在事實上將對祠祀性質的判定權力下放到地方政府，這就使地方信仰與國家禮制的結合成為可能（參看拙撰《唐代地方祠祀的分層與運作——以生祠與城隍神為中心》，《歷史研究》2004 年第 2 期）。

其實，作者對這些問題不是沒有考慮，此前他在《二十世紀唐研究》的



《禮制》一章展望郊祀禮研究的發展方向時就指出了兩點：第一，國家祭祀的宗教性究竟如何？第二，作為國家宗教的儒教如何對待民間宗教及佛、道二教？在本書中，他再次倡導研究“國家如何接納佛、道教，如何將民間信仰納入廣義的儒教祭祀系統中”的課題（373頁），可見其目光之敏銳。筆者近年來一直在關心這些問題，已發表的相關論文有：《祈雨與唐代社會研究》（《國學研究》第8卷，北京大學出版社，2001年）、《唐代道教與國家禮儀——以高宗封禪活動為中心》（《中華文史論叢》2001年第4輯）、《五岳真君祠與唐代國家祭祀》（榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》，上海辭書出版社，2003年）、《論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流》（《宗教學研究》2003年第3期）、《論唐代皇帝的圖像與祭祀》（《唐研究》第9卷，北京大學出版社，2003年）等，希望今後能在這一領域有所拓展。

作為讀者，我還有一點遺憾，本書多次提請讀者參看其博士論文《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，可是由於它還沒有正式出版，能看到的內地學者恐怕寥寥無幾，因此我們期待着它能够盡快出版，以嘉惠學林。

最後，我們要說，本書的排版疏朗，校對相當精細，這在目前的學術著作中洵屬不易。當然也存在個別瑕疵，現指出以便重印時改正。211頁注釋46，作者《唐代家廟禮制研究》一書，“家廟”誤作“宗廟”；217頁注釋67、68所引東晉史事，而標注卻為《三國志》，其實應作《晉書》。234頁第3段的唐代伊州總管“善相”，在沒有上下文的情況下，還是注明其姓氏（張）為好。250頁第2段倒數第4行的“西漢中後起”當作“中後期”；251頁第1行“龐太”當作“龐大”。

總而言之，本書內容極為豐富，在許多方面都足以引發更加深入的思考。以前讀一些關於唐代禮制的研究文章，總覺得禮制研究成了單純的目的，借用余英時先生的話說，它們不是從歷史研究的內在理路中逼出來的，因此在問題意識上有所欠缺，既不能深入下去，也不能對其他相關的領域構成重要啓發乃至衝擊。本書給人最深刻的印象就是禮制研究是從對一些重大問題的思考中自然生發出來的，在這裏，它雖只是一個研究中國古代政治體制、權力結構乃至國家性質的新視角和切入點，卻因此顯示了自身的獨特魅力。正是在這一點上，本書具有了某種示範意義。

《唐玄宗肅宗之際的中樞政局》（任士英著，北京：社會科學文獻出版社，2003年12月，4+2+2+4+4+310頁，25.00元）

劉後濱 張耐冬

本書原是作者於2001年在首都師範大學寧可教授和閻守誠教授指導下完成的博士學位論文，收入東方歷史研究出版基金資助的《東方歷史學術文庫》。封四有北京大學歷史系吳宗國教授推薦意見的摘錄，除了書末的徵引文獻要目和後記之外，全書分六篇，計24.3萬字。六篇分別是：引論、唐玄宗時期中樞政局變動的起點（開元時期太子的廢立）、唐玄宗天寶初年的中樞政局（宰相與太子的矛盾）、中樞政治配置關係的變化與非實體化東宮體制的形成、唐玄宗天寶末年的中樞政局（安史之亂中宰相與太子的矛盾）和唐肅宗時期的中樞政局（唐肅宗的政治地位及其與唐玄宗的關係）。

在中國古代史的研究中，以“中樞政局”為題的專著極少，即使以“中樞政局”作為研究對象的專著亦不多見。就隋唐史而言，大抵以陳寅恪《唐代政治史述論稿》、雷家驥《隋唐中央權力結構及其演進》、王吉林《唐代宰相與政治》等與本書的主旨最為接近。其他斷代的研究中，成為本書在研究範式和分析視角上取法對象的，以田餘慶《東晉門閥政治》和李開元《漢帝國的建立與劉邦集團——軍功受益階層研究》為主。此外，本書所受影響較大的還有汪錢、黃永年、吳宗國、閻守誠、陳明光、孫永如等人的專題論文。如黃永年《唐肅宗即位前的政治地位和肅代兩朝中樞政局》、孫永如《唐穆敬文武宣五朝中樞政局與懿安郭皇后》、《唐文宗朝中樞政局發微》等有關唐後期政治史的研究，就是以“中樞政局”為題展開的，陳明光則從皇帝、宰相、宦官、藩鎮等角度，着重分析了唐中後期“中樞權力分配格局”的變化。這些，都與本書的研究呼應，本書也都有所徵引，詳見書末所附“徵引文獻要目”。本書作者長期在高等院校任教，關注歷史重大問題和重要綫索，並長期致力於從“政局”的角度研究唐代政治史，對唐代政局的演進有着較為全面的和總體性的把握。作者與學術界的聯繫非常廣泛，對研究動態保持着高度的關注，全書大量引用了中國內地、港臺和日本學者的相關研究成果，包括一些早期的經典論著和最新研究成果，使本書的立論有了紮實的學術史前提，也為一些問題的進一步研

究提供了大量的綫索，甚至某種程度上起到專題索引的作用。作者在博士論文之前已經發表了若干相關論文，這又表明本書的研究有着很好的學術積累。

政治史原本是中國史學界的主要研究領域之一，這和中國古代“正史”的傳統和史料特點有關。而且，探討政治變遷及其背後的治亂興衰，也是《資治通鑑》所代表的作為中國古代史學高峰的宋代史學的基本命題。但是，在比較長的時期裏，史學界有關古代政治事件和歷史人物的考證分析，許多都跳不出就事論事的境地，不是囿於零星事實片斷的考證，就是簡單地引申和發揮。造成這種狀況的原因很複雜。其中很重要的一個方面是史學工具化的結果。中國的文化傳統決定了史學的工具化首先是政治史的工具化。作為歷史學的政治史，其研究取向和學術價值到底應該如何界定，這是史學研究中的重大理論問題。同時，“正統論”觀念影響下的傳世史料的敘事模式，使我們的研究受到史料編纂者的思路干擾。我們或是受了干擾後回頭考訂史料的真實性，或是無視干擾的存在而在有問題的史料基礎上做出推論，這都不利於形成政治史研究的貫通性認識與理論。另一方面的原因是政治史的研究在方法上往往囿於一時一事，缺少深入的貫通的理解，進而難以提出具有解釋力的概念。這方面比較成功的如陳寅恪提出的“關隴集團”、田餘慶提出的“門閥政治”和李開元提出的“軍功受益階層”等概念，因其有利於解釋歷史上一些較長時段和較為整體性的政治現象，推動了政治史研究的深化。事實上，這個層面上的研究并不多見。

開元天寶到肅宗在位時期，唐朝的中樞政治經歷了一系列的風風雨雨。以開元二十五年廢太子事件為起點，皇帝、宰相與太子之間從此就沒有安寧過，中間還有地方軍將的介入，最終爆發了一場導致唐朝徹底由盛轉衰的安史之亂，在叛亂平息之前，玄宗和肅宗在同一個月的時間里先後去世。在這一系列的政治風雨中，皇權政治形態如何呈現出其歷史性的演進趨勢，政治體制的變化如何影響到每一個事件的發生和發展？具體地說，廢太子事件與宰相有甚麼關係？為甚麼唐前期宰相往往成為維護東宮地位的力量，而到天寶年間宰相與太子却成為中樞權力結構中鬥爭的焦點？玄宗捨壽王而立肅宗的真正原因是甚麼？李林甫屢起大獄，意在撼動太子，為甚麼肅宗能夠最終保住自己的地位？天寶年間東宮官在中央官僚體系中的職權和地位發生了明顯的變化，其背景和

意義何在？安史之亂爆發後，玄宗和肅宗的權力交接為何經歷着一波三折甚至血雨腥風？這次交接是玄宗既定的傳位安排還是一次叛父自立的政變？馬嵬事變的幕後策劃人和針對的主要矛頭分別是誰？安史之亂期間永王璘起兵事件的起因和背景如何？為甚麼肅宗要以收復兩京為其平叛的中心任務？玄宗是在甚麼條件下從成都回到長安的？為甚麼安史之亂的平定是以承認叛軍降將的既有地位而收場的？凡此種種，都是研究唐代政治史無法迴避的重大問題。在各個事件的背後，有沒有一條主綫貫穿其間？如果有，那麼，通過對事件背後歷史主綫的認識，是否能夠建立起一個解釋框架，最終對這一段歷史作出客觀而深入的解釋？本書提出兩個基本概念——天寶時期東宮體制的非實體化和肅宗即位後的“二元”政治格局，應該就是在這種思考下作出的努力。作者在後記中將本書的內容概括為“一個中心，兩個基本點”和“虛實強弱”四個字，具體說，就是以皇權政治為中心，以宰相和皇太子即皇權的輔政權力和繼承權為基本點，論述宰相（主要是中書令）庶務權的增強和皇太子行政權的削弱，提出了皇太子東宮體制在唐玄宗時期形成了由原來的實體體制轉變為非實體體制的觀點，進而提出皇權政治發展到唐肅宗時期，因為天寶時期的東宮非實體體制而一度構成了皇帝與太上皇之間的“二元”政治格局（303 頁）。這個概括是非常清晰而準確的。

如果把皇權政治看成一組不斷向外擴展的同心圓，那麼處於最裏層的一圈就是中樞，包括圍繞皇權而存在、服務並服從於皇權的各個權力系統。皇權政治的中樞體制中，不同時期呈現的狀態和矛盾並不一樣，其間的變化就體現了皇權政治形態的演進。魏晉隋唐間，皇權政治形態的總體演變趨勢是從門閥政治到官僚政治的過渡，在皇權行使過程中門閥貴族的作用在淡出，而君主個人的專制權力在加強，國家形態和政治體制因此發生着內在的深刻變化。這個總體趨勢，經過陳寅恪、唐長孺、毛漢光、田餘慶以及內藤湖南、谷川道雄等中外幾代學者的學術積累，已經成為中國中古政治史研究中的不刊之論。發生在 6 至 10 世紀之間的這個歷史轉折，經歷了一個較長的歷史過程，也體現在不同的方面。儘管關於唐代政治形態和所謂“唐宋變革論”等問題還存在着分歧和爭論，但從高宗武則天至玄宗時期開始，唐代社會和政治形態發生着深刻的變化，這一點却也被越來越多的學者所重視。這種變化體現為除了在行政體制

上成長起來一套新的運行機制外，有可能限制和威脅皇權的各種權力因素都受到打壓。進入隋唐以後，高門舊族、軍功貴族、宗室外戚等干擾皇權的權力因素都很快衰微，科舉制越來越成為選拔官僚的主要途徑，立后建儲等國本大事越來越成為皇帝的家事，宰相越來越成為皇帝處理國家政務的助手，到玄宗時期，連太子親王的勢力都成為了皇權必須排除的干擾。在從貴族政治向官僚政治的演進過程中，東宮和王府作為貴族政治的最後堡壘，構成了皇權內在的一個不穩定因素。太子和親王不同於一般的封爵，而同時也是開府置官屬的列於中央行政系統的特殊政治權力。隋唐之親王，在前期是裂土分封、出鎮外刺，並構成朝廷權力鬥爭中的一支重要力量，到開元天寶時期，則其政治影響力被嚴重削弱。親王被集中安排居住在“十六王宅”，由宦官充使管制，與王府機構分離（參見孫英剛《隋唐王府與政治》，北京大學碩士學位論文，2003年）。與此同時，東宮也發生着劃時代的體制性變革。這個變革過程，決定了玄宗和肅宗時期中樞政局的基本面貌，也構成了一系列政治事件的體制背景。本書的立論由此展開。

在作者的理解中，從魏晉南北朝到唐初，一直存在一個十分有政治實用意義的東宮體制，一旦皇權運作出現重大問題時，東宮體制就可以出來緩衝皇權所受的壓力，即便皇帝在一些特殊情況下無法繼續行使皇權，東宮體制也能迅速“複製”出一個皇權運作的繼承者或頂替者。根據本書對東宮體制的追溯，周一良先生在《魏晉南北朝史札記》中就注意到魏晉南北朝時期的“二宮”體制，而作者又在唐初尋找到這一體制在唐代的餘緒，即唐初以宰相充東宮官的體制。這種格局，本身並不是皇權運作的對立物，而是皇權運作的安全閥，也是穩定太子地位的保障。可是，當中央行政格局發生變化，中書令成為行政和決策的重要力量後，這個安全閥失去了其效用。恰恰這一體制上的變化又落實到具體的人和事上，那就是唐代開元後期至天寶之亂前的中樞政局。

這種體制變化與人事變遷的疊加，加上安史之亂的催化，使皇權的一個重要組成部分——接班人培養與皇位繼承權——發生了變化。自此以後，太子諸王不再處於皇帝的保護傘下，東宮體制對皇權的安全閥作用也蕩然無存，皇權本身却日趨變化完善，自救能力提高。由此一來，接班人的培養也只不過是個人素質的提高，皇位繼承權也如同普通百姓的家產繼承，只有在特殊的黨爭環

境下，繼承權問題纔重新被作為國本問題放上臺面。

這一思路在邏輯上比較清楚，但其只適用於皇帝與中樞政局中的重要臣僚（宰相公卿）沒有矛盾衝突時的情況，二者利益契合，則無論東宮是否實體化，中樞政局都能保證正常發展。但歷史上皇帝與中樞重臣間并非只有契合，二者存在衝突的情況也比比皆是，僅唐代後半期就時有發生。當衝突產生時，東宮問題就會作為皇帝與重臣爭奪的籌碼，這樣的情況，應該如何解釋，應該放在中國古代中樞政局演進的甚麼序列之中？這是需要進一步研究的問題。

本書在研究取向上，乃是在全面掌握史料的基礎上，從歷史發展進程本身提出問題，提昇概念，進而用於解釋歷史現象和歷史進程。全書關注的核心問題是唐朝皇權政治的形態，具體地說就是皇權政治在運行過程中不同權力系統與利益集團之間的關係，以及各自所處的狀態及其演進過程（8頁）。這是本書所用“中樞政局”一詞的含義。中國古代皇權政治在唐代玄宗肅宗之際發生了深層和關鍵的轉折，本書試圖以政治體制的變化為背景，着重分析其間中樞政局的演進。正如作者在“引論”中所交代的，“這首先是一個屬於政治史的研究課題”。而其最突出的特點則在於“沒有停留在學術界歷來所注重的集團和權力之爭上，而是從政治體制變化的角度研究唐玄宗、唐肅宗之際中樞政局演變的過程，提出了不少新的見解，為我們深入瞭解唐代政治史提供了一個新的視角”（封四，吳宗國先生評語）。可以說，本書每一個具體事件的考證分析都很細緻，多處以“索解”、“考索”、“辨析”為題，試圖破解玄宗廢太子李瑛（三庶事件）、捨壽王而立肅宗、天寶五六載間幾次案獄（韋堅、皇甫惟明之獄，杜有鄰、柳勣之獄，王忠嗣之獄）、安史之亂爆發之初的皇太子監國風波、唐軍潼關戰敗、馬嵬之變、靈武即位、玄宗由蜀返京及玄宗由興慶宮遷居西內等歷史事件的真相。在史料的運用方面，除了對兩《唐書》和《資治通鑑》進行辯證地解讀之外，還充分利用了詔令、文集、筆記、小說、墓誌等，更使本書關於若干重大歷史問題的考析細緻入微。這些，都使本書具有較強可讀性。

具體的考證儘管很見功力，但本書的創新更主要體現在將具體的歷史事件置於體制變革的背景下加以分析，避免了就事論事帶來的偏頗，也使立論的高度得以提昇。這種“從政治體制的視角研究政治史”（10頁）的嘗試，應是深化中國古代政治史研究的一個有益探索。如果沒有制度史的背景，一般就事論



事地研究本書所涉及的問題，則幾乎難以做出甚麼新意來。如關於安史之亂爆發後的一系列事件，包括皇太子監國終因楊國忠的反對而作罷，哥舒翰受命統兵之身份由東征副元帥變為太子先鋒兵馬元帥，哥舒翰陷害安思順而引起楊國忠的警惕，潼關守軍回軍誅楊之議的出現與楊國忠募兵備翰，哥舒翰斬杜乾運而并其軍，楊國忠催促哥舒翰出兵潼關而導致潼關失守，以及馬嵬兵變楊國忠被誅等，本書用宰相與太子矛盾這樣一條中樞權力鬥爭的主綫來貫穿地加以解釋，可謂抓住了問題的實質與關鍵。儘管某些問題的具體解釋還可商榷，但總體上給人以洞徹明晰之感。

不過，體制變化只能是作為中樞政局演進的背景，在體制背景和具體的政治事件之間，還不能作直接的因果分析。也許，人事上的原因是人所熟知的，所以本書着重強調的是體制上的原因。書中在有些地方過於把背景看成了基礎或原因，對一些事件的解釋略顯生硬，或有用體制原因迴避難題之嫌。以下幾例或可說明我們的這個看法。

一、關於唐玄宗廢太子瑛事件。強調此事在玄宗時期中樞政局演進過程中的意義，是本書的高明之處，但在事件原因的解釋中，對舊史所說李林甫“希武惠妃意”而陷害太子的說法，却没有作出正面的回應，甚至用“需要從國家政治體制的調整與變動中去尋求答案”（53 頁）為由，有意迴避了這個問題。中書令地位不斷上昇，皇帝在國家政務處理過程中對中書令越來越依賴，有着與皇帝密切配合政治自覺的李林甫得到了玄宗的充分信任，李林甫與太子有矛盾，結果只能是太子被廢。這只是一種邏輯上的分析，在體制和事件之間還缺少必要的環節。廢太子之事並不是一個孤立的事件，如能將與此有關的事件連綴起來，放在政治體制變遷的視野下觀察，應該會有所發明。

二、在分析天寶初年宰相與東宮政治爭端的原因時，提出李林甫興起的幾次大獄不僅僅是私人爭權，而是由於中書令權勢提高，足以傾動太子，這纔是這些政治爭端“來自政治體制方面的深刻根源”或“深層原因”（127 頁）。這種說法也未免有點求之過深。如果將“深刻根源”或“深層原因”換成“深層背景”，也許更為貼切一些。畢竟，“對權力和利益的追逐”（161 頁），纔是這些爭端的根源。

三、關於肅宗即位後的處境，有些過分看重了天寶非實體化東宮體制的影



響。確實，肅宗即位後，在一些關係到玄宗位望的重大問題上，常以“東宮”身份自處，“至少在收復長安前，他的皇帝身份是打了一些折扣的”，其朝廷在某種程度上“乃是擴衍了的東宮體制的規格”（256 頁）。肅宗之所以不能很快進入皇帝角色，不能完全掌握絕對權力，是由於玄宗一直沒有放權，是玄宗的強勢決定了肅宗的受掣肘。即使是在實體化東宮體制下成長起來的繼承人，也未必能夠擺脫這種掣肘。非實體化東宮體制對肅宗這種處境的影響，也只能是背景性的，而不是根源。

四、關於唐代中後期的藩鎮割據和宦官專權，其原因和背景非常複雜，前人也有眾多的論說。本書在最後提出，這種局面也是由安史之亂爆發後朝廷的“二元”格局以及在“二元”格局下制定的方針政策影響所致（287—288 頁）。儘管書中對此未予詳論，但有些過於看重了作者建立的“二元”格局分析框架的適用性。

隋唐以前政治史的研究中，由於史料的零散錯亂與隱晦不明，在一些關鍵問題上，具有直接證據作用的史料非常缺乏，所以留給後人的解釋空間就很大，也因此成為學者們馳騁自己史學功力的重要領域。在已經眾多前輩學者深耕細作的唐代政治史領域，本書能夠另闢蹊徑，試圖對唐代重大轉折時期的歷史事件作出貫通的全面的解釋，足見作者迎難而上的學術勇氣和對自己學術功力的充分自信。

最後指出本人所見書中在技術上存在的一些具體錯誤。第 3 頁內藤湖南《概括的唐宋歷史觀》應作《概括的唐宋時代觀》。第 6 頁注釋①劉後濱博士論文《官文書與唐代中書門下政治體制》應作《公文運作與唐代中書門下體制》，吳宗國主編的《盛唐政治制度》一書，應作《盛唐政治制度研究》，已由上海辭書出版社於 2003 年 8 月出版。33 頁倒 9 行“中舍從”應作“中舍人”。38 頁注釋②褚遂良拜黃門侍郎參綜朝政的“開元十八年（730）”應作“貞觀十八年（644）”。105 頁 13 行“韋堅、杜有鄰案”應作“韋堅、皇甫惟明案”。176 頁 9 行“修起職務”應作“修其職務”。294 頁 11 行《江錢隋唐史論稿》應作《汪錢隋唐史論稿》。300 頁 2 行“田餘慶：《論東晉門閥政治》”條重出，應刪。

《唐末政治變化研究》（何燦浩著，北京：中國文聯出版社，2001年7月，4 + 2 + 304 頁，18 元）

馬俊民

有唐立國近三百年，以天寶十四載（755）爆發的安史之亂為轉折點，其歷史演進明顯呈前後兩個階段。安史之亂以後的唐朝仍持續了一個半世紀，其間社會變革之紛紜複雜比前期有過之而無不及。尤其是晚唐時代的藩鎮割據、宦官專權等又出現了新的特點，對此學術界往往一筆輕輕帶過。何燦浩先生抓住晚唐複雜的政治變化進行深入研究，寫成了《唐末政治變化研究》專著，是一部頗見功力的著作。

作者在唐末令人眼花繚亂的歷史現象中發現了一條變化的主綫，這就是“方鎮的主角化以及與此相聯繫的地方獨立化的完成和擴張化的發展”。《唐末政治變化研究》一書即圍繞這一核心變化以及核心變化導致的相關重大變化展開層層探索，不乏創新之處。

本書由十六個既獨立又環環相扣的專題構成，而第一專題《唐末政治變化概說》是全書之綱。為省篇幅，下面筆者也以第一專題為綱，融合後面專題的有關內容，期望能對本書扼要評介。

既然要做“唐末政治變化研究”，首先就必須明確界定“唐末”的內涵。作者認為，唐後期自懿宗怠政開始，唐代歷史又出現一個重要轉折，即完全轉入“衰敗期”。因此，我們有理由把懿宗、僖宗、昭宗三朝作為一個歷史階段，並把它稱為唐末階段加以專門的考察。作者進一步將“唐末”細分為“兩段”：第一段從咸通元年（860）到廣明元年（880），這二十年是“唐末衰變期”，在唐廷是寵臣、宦官田令孜先後專權，在地方是裘甫、龐勛、黃巢大起義衝擊李唐統治。第二階段從廣明元年（880）到天祐四年（907），歷27年，為“唐末趨亡期”，這期間方鎮成為主角，兼併和干政，又引發出各個方面的重大變化，李唐在這些變化中滅亡。作者還指出，在上述唐末的兩段，如果說第一階段還僅僅是衰變的話，那麼，唐末政治方面的重大變化應該從廣明元年纔真正開始，因此，唐末47年歷史中，最後27年尤其重要。可見作者對“唐末”這一時間概念是有清晰認識的。

隨後，作者提出，考察唐末政治的各種變化，首先要找出導致眾多變化的

“核心變化”，而核心變化又與對唐代政局足以產生決定性影響的基本政治關係密切聯繫。他認為，封建社會中央集權體制決定了中央與地方關係的極端重要性，因此，唐代的政治關係雖然很多，但其中最基本的政治關係無疑是唐廷與地方的關係。而在唐後期藩鎮割據與藩鎮林立的政治態勢中，不僅必然導致中央與地方關係問題的嚴重性，而且也必然決定在這關係的雙方中，地方是關鍵的一方，唐末最大也最重要的變化正是發生在地方。

關於唐代地方的變化，作者將其劃為三個階段：一是地方軍事化階段，從方鎮體制的確立到安史之亂。二是地方獨立化階段，從安史之亂到唐末僖宗光啓元年討河中之役。三是地方擴張化階段，自中和年間到唐亡。

因為作者的着眼點在“唐末”政治變化研究，所以文章重點勾勒出“地方獨立化”完成的過程和“地方擴張化”的特點。對前者他認為，由於方鎮體制對於中央集權政體來說，無疑具有分權的性質，因此，它必然會導向地方獨立化。當然這個過程相當長，在長期緩進的過程中，首先是地方獨立化傾向的出現與發展，其表現為：在以分權為特徵的方鎮體制下，不僅方鎮權力是相當獨立的，而且這種分權體制還孕育了兵將的獨立品格，在方鎮動亂中表現出行為的獨立。事實上，地方獨立化的完成不僅需要自身的獨立因素，而且也需要一個外部條件，唐末黃巢大起義正是提供了這樣的背景條件。大起義動搖了李唐王朝的統治秩序，使地方獨立獲得了極為有利的時機。中和年間出現於各地的動亂實際上就是形成於方鎮的獨立潮，所以，唐末動亂可以說是地方獨立化完成的重要形式。作者還指出，廣明元年喪失權威的唐廷開始改變對地方動亂的控制政策是地方獨立化進入完成期的標誌，而光啓元年，唐廷在沙苑之戰兵敗，失去對地方的控制，標誌了地方獨立化的大體完成。

關於地方擴張化的特點作者是這樣概述的：擴張化是以獨立化完成為其基礎的，因此，是獨立化的必然繼續。這一階段一些方鎮的目標從求旌節、謀傳襲變為圖兼併、挾天子，即從獲取和保持自身地位變為發展和壯大自身勢力。因而擴張包括兩個方面，一是地域上的擴張，表現為方鎮相攻和兼併，二是權力上的擴張，表現為方鎮干政和控制朝政。這樣，方鎮兼併和干政便構成了唐末最後二十七年歷史的主要內容。兼併的結果是地方權力中心的形成和強藩的形成，從而最終瓦解和傾覆了李唐王朝。而方鎮干政隨着兼併的發展而發展，

又必然的引發出方鎮之間在干政上的爭奪，最終的結局也同樣是唐王朝的末日。

這樣，作者從唐末社會政治權力關係變化的角度清楚地指明了甚麼是唐末最重要的核心變化，即方鎮的主角化，以及與此相聯繫的地方獨立化的完成，和在此基礎上以方鎮兼併和干政為兩種形式的地方擴張化的發展。

但作者並未就此止步，而進一步指出，唐末其他各方面的政治變化都是由上述的“核心變化”而衍生的。並且，作者還以大量篇幅詳細論證了“核心變化”導致唐末政治的其他重大變化。

第一，是唐王朝整個政局的變化。由於方鎮兼併和干政，使唐後期政治由以前依賴於方鎮之間彼此制約的制衡性有序格局變為擴張性的無序格局，政治動盪顯著加劇；方鎮兼併和干政，也使地方控制權的爭奪和朝政控制權的爭奪在主體上發生重大變化，即地方控制權的爭奪由以前主要在唐廷與方鎮之間變成在方鎮與方鎮之間展開，朝廷控制權的爭奪由以前君主、朝官和宦官之唐廷內部而變為方鎮也介入其間，並成為主角；方鎮兼併和干政這種地方擴張還使方鎮自身地位變得空前重要，方鎮開始全面介入唐末政治，在各種政治關係中方鎮總是居於支配性的主導地位，在各種政治鬥爭中方鎮總是起決定性的影響與作用，因此，方鎮成為主宰唐末政治的主角。

第二，是唐後期方鎮自身的諸多變化。有關此題，作者創見頗豐。譬如，“方鎮類型”的變化。張國剛先生在《唐代藩鎮研究·唐代藩鎮的類型分析》首次把藩鎮和“割據”區分開來，將唐後期的藩鎮分為四種類型，即“河朔割據型”、“中原防遏型”、“邊疆禦邊型”、“東南財源型”，澄清了過去對藩鎮割據的籠統的片面的看法。而作者的研究進一步發現，上述方鎮類型的劃分只適用於黃巢起義以前。他認為唐末，由於地方獨立化的大體完成，方鎮與唐廷的關係趨同，原先方鎮的功能喪失，使以前的方鎮類型變得模糊；另方面，由於方鎮干政和方鎮兼併，使方鎮在干政與不干政，兼併與不兼併，被兼併與未被兼併上顯現出差別，同時方鎮在兼併中形成了主附關係或主屬關係，正是這些新的差別和關係造成了唐末方鎮新的類別。

於是，作者根據方鎮是否干預朝政或參與朝廷控制權的爭奪以及在兼併戰爭中所處的地位，重新將唐末方鎮劃分四種類型：第一種類型是強藩，而且這

類強藩除了參與兼併外，還積極干政、控制朝廷，參與朝政控制權的爭奪。第二種類型的基本特徵是在兼併中成爲的強藩，但它們專力於兼併，却無意於參與朝政控制權的爭奪。第三種類型是強藩的“附鎮”。其基本特徵是，由於實力原因它們不可能在兼併上有進展，但在唐末方鎮兼併的大潮中，它們沒有被強藩兼併，而是與強藩結成主附性聯盟，在聯盟中屈居附鎮的地位。第四種類型是強藩的“屬鎮”。屬鎮是在兼併中形成的，一些在兼併中被強藩兼併的方鎮可以稱爲強藩的屬鎮。

作者還指出，唐末方鎮的四種類型在方鎮數量上是很不均衡的，其中第一、第二類的方鎮爲數甚少，而附鎮和屬鎮佔了方鎮的大多數，特別是屬鎮的數量最多。唐末方鎮類型在數量上的不均衡分佈，也是唐末方鎮的一個重要特點。這種特點的形成，是因爲能够干政和兼併的方鎮必須具備相當的實力以及一定的地域等條件，而具備這些條件的方鎮實際上不可能很多。更重要的是，唐末方鎮兼併的結果，在形成強藩的同時，必然加劇了方鎮之間力量強弱的差別，衆多的屬鎮和附鎮便由此產生。同時也要看到，因爲兼併和干政是唐末政治的兩大主題，所以有力量兼併和干政的強藩數量上雖少，却是唐末政治的真正主角。

再如，唐末“方鎮動亂”的變化。藩鎮動亂是唐後期的一個頻繁而長期的現象。張國剛《唐代藩鎮研究》對黃巢起義前方鎮動亂的特點及原因作了獨到的分析，作者則在此基礎上探討了黃巢起義後方鎮動亂的新特點。他認爲，唐末方鎮動亂由於發生在地方獨立化和地方擴張化的背景下，而唐廷對地方的控制力大大下降，導致了動亂與以前最大差別是對地方控制權的爭奪在主體方面的重要變化。即唐廷與方鎮爭奪地方控制權的鬥爭基本結束，對地方控制權的爭奪在方鎮之間却更加激烈而廣泛地展開。又說，真正推動唐末地方動亂的主要內在原因就是這種發展地方勢力的要求，這種要求明顯具有政治的性質，而與以前軍士因爲在財賦分配上的矛盾或邀求優賞，以維護自身經濟利益所反映的經濟要求有很大不同。

此外，作者還論證了唐末方鎮動亂在其他方面的新特點：動亂的主體由軍士轉爲軍將、刺史；動亂地區有逐步減少、縮小的趨勢和州成爲動亂的重要地區；動亂的影響、結果也有不同於以前的特點。而且均作了充分的論證。

關於唐末“方鎮形態”變化新的特點和方式作者是這樣闡述的：一方面方鎮兼併造成了外部擴張；另一方面方鎮也在內部分割，包括據州自立和據鎮分割，而置鎮是唐末方鎮分割的主要方式。這就使唐末一些方鎮經常處於分割狀態，它反映了方鎮形態變化的一種趨向。並認為五代十國時期“置軍於州”就是唐末置鎮分割的繼續。總之，上述有關“唐末”方鎮問題的一系列精彩觀點，都給人以耳目一新的感覺。

第三，“宦官專權”是唐後期的一大政治問題，史籍中所載“萬機之與奪任情，九重之廢立由己”是其精練的概括。傳統觀點還認為唐代宦官專權似乎是愈演愈烈，直至唐亡。作者經過縝密的研究則提出新的結論，即唐末政治的“核心變化”對唐後期的宦官專權同樣產生了重大影響。他說，唐末地方獨立化和地方擴張化實質就是方鎮的主角化，而方鎮主角化給予唐末政治各方面的影響是巨大而深刻的。自方鎮干政後，方鎮就成為影響宦官權力地位的關鍵因素。光啓初，諸鎮一再上表請誅宦官田令孜，標誌着方鎮干政的開始，隨之而來的是那種以宦官支配政治為特徵的宦官專權時代從此結束。此後在方鎮干政的影響下，宦官專權只是偶爾出現，而且表現出與前不同的新特點。宦官專權並非一般論著所認為的在昭宗朝發展到登峰造極，事實是唐末宦官權力明顯趨衰。由於方鎮與宦官的對立以及方鎮反宦，也由於個別執政附結強藩和昭宗素疾宦官，唐末宦官地位出現孤弱化趨勢。即使是宦官依附方鎮，也仍然改變不了這個趨勢，挽救不了宦官由衰而亡的命運。

第四，作者還以較多的篇幅深入探討了唐末政治“核心變化”對朝官和君主的影響。他的獨到見解是：方鎮主角化反映在朝官方面，就是唐末朝官與方鎮發生了較前密切得多的關係。朝官曾兩次與方鎮結盟，個別宰相更是先後依附於強藩。兩者的結合是出於各自的需要，強藩把宰相作為干政的工具，而宰相則借重強藩力量斥異專權。很顯然，唐末個別宰相的依附化是由於方鎮主角化派生的。

方鎮主角化對唐末君主也不可避免地產生極大的影響。作者指出，唐末君主在方鎮干政時代走向傀儡化是一種必然趨勢，而昭宗被弑和朱梁代唐是唐末君主傀儡化發展的必然結果。上述這些論斷都是作者從大量史料中融會提煉出來的，言之成理，持之有故，並給人以啟發。比如，筆者就有一個困惑自己多

年的問題，即每當講授五代史時，不解為何唐後期統治者絞盡腦汁無法馴服的驕兵悍將却被周世宗兵制改革順利解決了。讀了本書後我得到的重要啓示是：五代後周的改革之所以能够成功，因為從唐末起這一問題已經發生了量變。推而廣之，要探索五代乃至宋初種種改革能够成功以及社會秩序重建的原因，必須追溯到“唐末”的社會演變。唐末的社會變化是多方面的，作者限於本書的體例，僅在探索政治變化方面別開新面，我期待不久能有探索唐末社會變化的其他領域新專著的誕生。

最後需要說明的是，筆者雖力圖準確評介《唐末政治變化研究》中的主要觀點，但限於學識，難免挂一漏萬，甚或有不當處。爲防偏頗，現將作者本書一段總結性的原文引述於下，也權作爲本文的結尾：“唐末（860—907）特別是唐末最後的二十七年（880—907）是發生重大變化的時期。重大變化是在廣明元年（880）到中和年間（881—885）開始的。由於黃巢大起義的影響，方鎮出現廣明——中和的動亂——獨立潮。地方獨立化進入完成期。隨即而來的地方擴張，方鎮相攻、兼併和方鎮干政也都開始於中和年間。因此，廣明元年到中和年間的五年由於其揭開了唐末重大變化的序幕而成爲唐末歷史中最具重要意義的時間。唐末所有變化中最爲核心的就是方鎮的主角化以及與此相聯繫的地方獨立化的完成和擴張化的發展。因此正是這個核心的變化不僅導致了李唐王朝的覆亡，唐末格局的嬗變，地方控制權和朝政控制權這兩種爭奪主體的變易，而且在導致唐廷政策變化的同時，也造成了方鎮自身的諸多轉變，並由方鎮主角化引發出宦官、朝官、君主諸方面的趨勢性變化。這種發生在唐末、導源於地方，又影響遍及各個方面的重大變化在中國歷史中是罕見的，更爲重要的是，唐末政治的重大變化直到後來的五代十國時期和趙宋一代仍表現出它的深遠影響。”

《唐九卿考》（郁賢皓、胡可先著，北京：中國社會科學出版社，2003年11月，2+3+585頁，36元）

陶 敏 李德輝

郁賢皓教授自70年代中期起一直致力於唐代職官考訂，先後出版了《唐刺史考》（江蘇古籍出版社，1987年）和《唐刺史考全編》（安徽大學出版社，



2000年)。此後，他利用手頭積累的資料，與胡可先先生合作撰成《唐九卿考》，納入《唐研究基金會叢書》出版。此書共分十卷，首卷為“唐九卿制度考述”，後九章分別考訂曾任太常、光祿等九寺卿和少卿的官員，並按時間順序加以編排。雖然它的篇幅不如《唐刺史考全編》宏大，但其學術價值却絲毫不可低估。

表譜編制對於文史考據具有非同尋常的意義，前人已多所論列。歷代學者普遍重視表譜的撰著，唐五代職官考訂的成果尤為豐碩。尚書省官員有嚴耕望《唐僕尚丞郎表》、勞格《唐郎官石柱題名考》、岑仲勉《郎官石柱題名新著錄》和《郎官石柱題名新考訂》，御史有勞格等《唐御史臺精舍題名考》，翰林學士有岑仲勉《翰林學士壁記注補》和《補唐代翰林兩記》，方鎮有吳廷燮《唐方鎮年表》，等等。但新時期以來，從事這方面工作的學者較為寥落，僅有戴偉華《唐方鎮文職僚佐考》和郁先生《唐刺史考全編》兩種。因為，撰寫表譜完全是一件“予任其勞而使人受其逸，予居其難而使人樂其易”（王鳴盛《十七史商榷》自序）的吃力不討好的工作，搜集資料要全，考訂史料要細，既要具有深厚的史學和文獻學功底，又要有肯坐冷板凳、吃冷豬肉的精神。在這種情況下，郁先生鏗而不捨，繼《唐刺史考全編》，又在古稀之年與胡可先博士合作，推出了《唐九卿考》，其獻身學術的精神令人欽佩。

唐人歷來重京官而輕外職，京官中又以宰相、僕射、尚書、學士、舍人、郎官、御史最為顯要，至於卿寺，官司閑曠，一向不受重視，史料記載相對要少，且多零亂錯訛、互相矛盾之處，前人考訂也極少涉及。徐松考郎官，勞格考御史，岑仲勉考翰林學士，還有左司郎官石柱、御史臺精舍碑、《重修承旨學士壁記》的題名可以依憑，郁先生《唐刺史考》也有吳廷燮《唐方鎮年表》、勞格《杭州刺史考》以及《嘉泰會稽志》、談鑰《吳興志》、《景定嚴州圖經》等宋元方志的刺史題名作為基礎，《唐九卿考》則完全是一空依傍，白手起家，沒有任何系統的文獻史料和前人研究做基礎，史料搜集與考辨的工作自然備加繁難。但是，這九個部門，分佈面廣，官員眾多，變動頻繁，任免遠較臺省官員複雜，除正授、實授外，又有所謂加官、贈官、檢校官，還有些官員多由臺省官兼任，故其牽涉面反較僕尚丞郎、節鎮刺史更廣。就唐代研究而言，九卿都是在朝的京官，處於政治的中心，是文壇的活躍分子，在京時往往和臺省官

一道左右着政壇和文壇風氣，出京後則往往守藩刺郡，帶動地域文化和文學的發展。所以當唐五代文史研究進一步深入的時候，九寺卿監的考察就成爲一個無法迴避的問題，其學術研究的價值並不因爲人們認爲這類官員無足輕重而有所減損。這種人棄我取的追求彰顯了此書人無我有的特殊學術價值。而這項工作由既熟悉唐代文獻和歷史，又有豐厚學術積累的郁賢皓先生和年富力強的胡可先博士共同來做，可以說是最恰當不過的了。

如果要用一句話來概括《唐九卿考》的學術貢獻與特色，那就是既全且精。

編製譜表的首要要求是全面而少遺漏。《唐九卿考》紮紮實實地做到了這一點。爲了求“全”，著者在從事《唐刺史考》著述的時候，就將所見史籍文獻中有關唐各寺正卿、少卿的材料一一做成卡片。後來修訂《唐刺史考》，搜羅文獻的對象又擴大到域外漢籍、佛道二藏、敦煌吐魯番文書，特別是豐富的石刻文獻，包括新出墓誌、館藏拓片和各類石刻著作，凡《考古》、《文物》、《唐研究》、《文物與考古》、《文博》等刊物所刊載的論文，《石刻史料新編》、《洛陽新獲墓誌》、《饒州紫極觀鐘刻》、《偃師杏園唐墓》等專書，都予以網羅。工夫不負有心人，廣泛的搜集補充考出了常見文獻上缺載的許多人物。《唐九卿考》全書共考得唐九寺卿或少卿共 1744 人。其中以卷二“太常寺”考出最多，共考出太常卿 144 人、待考 11 人，少卿 131 人、待考 5 人，共計 291 人，約佔全書考出九寺卿總數的六分之一。有唐一代享祚近 300 年，幾乎每一個年號都找到了太常卿與少卿，各年之間基本前後相續，比較完整。核之以唐代官員三年一任、但實際很少任滿的規律，考慮到九卿閑冷和用以處置貶降官等特殊情況，所得當與實際到任官員相去無幾。其他各卷考出的人數要少一些，但卷七“大理寺”卷也考出大理卿 110 人、待考 3 人，少卿 105 人，共計 218 人。其餘七寺人數也相差不遠。就全書來說，所考正卿大約十得六七，少卿大約十得四五。考慮到有關文獻記載的分散稀少，這已是十分令人滿意的結果了。對比當前學界一些浮躁的學風，著者胸懷全局的學術眼光與竭澤而漁的搜求史料負責態度，是多麼值得我們學習。

作爲一部考訂排比史料的著作，《唐九卿考》的特色更突出表現在考據的精嚴方面。

首先，體現在九卿錄入標準的嚴格確立上。唐代九卿的選任與遷轉和唐刺史迥然不同，也不盡同於臺省官，其到任情況尤其複雜。作者要考錄的是那些實授正員職事官，故為此確定了一個嚴格的標準，凡虛位加官、贈官、致仕官、員外置官、檢校（試、兼）而非實職者，都不收錄；至於那些檢校官而任實職者、駙馬等實授正員官者、根據其他史料可以證實或推斷為實授或實際莅事者，則均予收錄。這些標準，充分考慮了唐代職官制度的一般特點與九卿的特殊性，應當說是客觀的，符合歷史實際的。

其次，表現在對史料的精細鑒辨上。著者通過對各類史料的排比，發現和解決了許多問題，舉其大者，至少有四個方面。一是訂正了文獻記載中大量人名訛誤。如 55—56 頁據兩《唐書·鄭元璠傳》、《冊府元龜》卷六五四、《唐會要》卷四五等九條史料，指出《冊府元龜》卷六六二“允璠”為“元璠”之訛；329 頁據石刻墓誌及《太平廣記》卷二六九引《御史臺記》、《通鑑》卷二〇六等，指出《元和姓纂》卷五“劉知璠”為“劉如璠”之訛。其他如郭鋒訛作郭降（188 頁），李博又訛作李博文（251 頁），劉弘基省作劉基（293 頁），李從易與李從簡（288 頁）、于筠與于均（292 頁）為同一人，王仁忠倒作王忠仁或訛為王仁惠（125 頁）等等，均一一舉正。本書在考訂人名正誤的同時，還兼做人名考證工作，如 156 頁據《元和姓纂》、《新表》輾轉考得《朝野僉載》中的“光祿卿韋某”即韋懷質。二是訂正年代錯亂。如 58 頁據兩《唐書》本傳、《舊紀》指出《冊府元龜》卷七二楊師道貞觀十六年拜侍中，“十六年”誤；84 頁據正史、碑傳指出《唐會要》卷二三“貞觀元年”當為六年之誤；191 頁唐儉條、414 頁裴充條指出“元年”為“九年”之誤，等等。三是糾正官稱、年號錯誤。官稱最常見的錯誤是卿和少卿的互混，如 300 頁呂延祚、355 頁段寶玄，皆誤卿為少卿，而 122 頁鄭愔、124 頁盧崇道、129 頁薛綽、130 頁劉晃等，則都是少卿誤為卿。書中這兩種情況多達幾十例。此外，還有“司馬”訛作“駙馬”者，如 229 頁韋濯條即是。至於糾正的年號記載之誤，亦復不少，如 151 頁裴虔餘條，乾寧誤為乾符，229 頁韋濯條，天寶訛作會昌等。四是糾正記載錯誤。某些屬於任職年代的誤記，如 94 頁李絳條，據兩《唐書·文宗紀》，指出李絳本傳作大和二年出為興元尹之誤；226 頁楊思儉條據《舊唐書·武承嗣傳》、《通鑑·咸亨二年》指出《全唐文》卷二〇三小傳謂思

儉“龍朔中爲衛尉少卿”爲誤。某些則是生活時代的誤記，如 157 頁韋懷質條，《朝野僉載》將高宗朝人韋懷質誤記爲太宗朝人，380 頁裴誼條指出《唐文拾遺》卷三〇謂其爲“武宗朝大理卿”，實爲文宗朝之誤。有的是敘述仕歷的誤倒，如 130 頁韋恒，據《冊府元龜》卷一六二、《全唐文》卷三〇九所載制詔，證知《舊唐書·韋嗣立傳》所叙韋恒官歷誤倒。有時能糾正文獻對重要史實的誤載，如《文苑英華》卷三九七載有孫逖《授武三思鴻臚卿制》，著者採納勞格之說並補充論據，引《全唐文》、兩《唐書》等史料，確認該制文中武三思爲武忠之誤。

這些成果的取得，大大提高了此書的學術價值。而取得上述成果的原因則主要得益於對對象的專題性研究。這類研究將大量同類性質的史料加以集中排比，易於發現不同記載的矛盾抵觸之處，而這是專門從事某一典籍校勘所難以做到的，因爲很少有人專門爲某人姓名、職官等零碎問題而遍稽典籍。相信書中的具體成果將會被廣大唐代文史研究者廣泛採用，而著者謹嚴的態度和負責的精神，也將成爲後學的楷模。

誠如著者所言，《唐九卿考》提供了大量唐九卿史料，不僅爲學者免除了翻檢之苦，提供了進一步研究的綫索，而且可作特殊的人名辭典使用。但此書按時間順序排列唐九卿史料，實際上反映出唐代九卿在除授遷叙上的某些規律性，有助於人們對唐代某些官職的性質特點及唐廷用人輕重的認識。通觀全書，人們不難發現，九卿與五監及分司官、諸王傅一樣，常用以處置貶降官員，如潘孟陽副杜佑主度支，大失人望，即罷爲大理卿；楊師道攝中書令，表現不好，即貶工部尚書，轉太常卿；而宰相則常以九卿待不附己者，如魏少游不附李林甫而改衛尉卿，孔緯耿直爲執政所怒改太常卿等，張均、張光晟、馮定，都遭遇過類似命運。崔日知被張說排擠，貶太常卿後十分羨慕省官，故於都寺廳事後起一樓，與尚書省相望，時人謂之“望省樓”。相反地，表現好或執政滿意的，則可擢遷到臺省任職，如在大理寺爲官的往往遷刑部或憲臺，如裴談、韋抗拜刑部尚書，鄭惟忠、李朝隱、李尚隱、嚴郢擢御史大夫等。其他像太常寺與禮部、太府寺與戶部，衛尉寺與兵部，也有類似的對應關係，而宗正、衛尉諸卿則和皇室、勳臣、貴戚有着密切的關係。唐人寧願在卿寺爲官，也不願意做地方官，班景倩自揚州採訪使入爲大理少卿過汴州，刺史倪若水餞

行，以為無異登仙。閑冷京官猶令人如此羨艷，郎官、御史位望之美，就更不難想見了。至於九寺之間也有輕重之別，唐人謂太常最顯，餘八卿不敢與太常齒，這一點在《唐九卿考》中得到了很好的驗證。所以說本書是一部唐代職官專著，也並非過譽之辭。

當然由於條件的限制，《唐九卿考》也有一些不足。如 117 頁據《新唐書·藝文志》三，謂孔志約“顯慶二年至四年，在禮部郎中太子洗馬弘文館大學士任”，但弘文館置大學士始於中宗景龍二年，由宰相兼領，高宗朝尚無此官，顯然，《新志》所載大學士乃學士之衍誤。又如 103 頁高銖條引《唐會要》，385 頁馬曙條引兩《唐書·魏謩傳》，495 頁韋厘條引《通鑑》，實則諸書皆據《東觀奏記》，似以先引《奏記》為宜。此外，書中稱引文獻體例有不統一之處，亦偶見文字排印標點錯誤。但瑕不掩瑜，我們相信，著者的《唐刺史考》和《唐九卿考》，一考地方官，一考京官，作為文史考證的雙璧，都足以追光前代，沾潤後人，並將對唐代文史研究持續不斷地深入，起到很好的推動作用。

《六朝隋唐醫學之傳承與整合》（范家偉著，香港中文大學出版社，2004 年，V + 298 頁。）

陳 明

自陳寅恪先生在《隋唐制度淵源略論稿》中揭示隋唐制度的三個源頭以來，有關唐代政治、經濟、文化、文學、民俗諸方面的傳承及其演變研究，一直是中古史研究界的熱門話題。范家偉先生新近出版的《六朝隋唐醫學之傳承與整合》，則是在醫學史方面對此作出回應的力作。以往的醫學史著作，多側重描述隋唐醫學的歷史成就、醫學家的身世與貢獻以及某些主要典籍的內容，而對有關整個中古時期中醫學走向的綜合性研究着力不多。本書的主旨就在於討論“魏晉南北朝醫學對隋唐醫學發展的影響，及其與總體歷史發展趨向的關係”，由描述隋唐醫學整合的內容，來揭示促進這一過程的內外部因素。

本書由許倬雲先生作序。序言第一段非常簡明扼要地總結了本書的學術思路，簡言之，即三條綫索（本草/方劑、針灸、禁咒）、兩個方面（醫藥與社會生活的關係、地域性疾病的特徵）、一個走向（醫學由官學走向民間）。這無疑為我們閱讀此書提供了一個指向標。本書共八章，除緒論、結論各一章外，主

體分爲五個部分（第六、七章合爲一個部分）。

第二章探討了本草與針灸兩種治療方法，從最初的起源，經歷漢魏六朝的蓬勃發展，到唐代再經整合。首先，作者由“醫源於聖”，討論了漢晉之際黃帝、神農這些“醫聖”地位的轉變。具體記載醫學歷史的觀念是從《漢書·藝文志》開始的，而在西漢時，黃帝在醫學史上的地位還不及岐伯、俞拊，後經過張仲景（《傷寒雜病論·序》）和皇甫謐（《針灸甲乙經·序》）爲上古醫道塑造出的傳承關係，到隋唐時，神農、黃帝創製醫道，分別成爲了本草與針灸兩大方法的始祖。其次，作者通過比較《漢書·藝文志》與《隋書·經籍志》中記載的本草名錄，討論了唐代以前本草知識的多元化，並歸納了三個特點（冠名神農者多、具名者多、新出現藥性著作）。再次，作者論述了唐代以前孔穴知識的分歧，包括孔穴名稱的歧異、孔穴位置及量度方法的不同、習醫者掌握孔穴知識的難度。隨着隋唐的統一，醫家面對多樣分歧的醫學知識而開始了整合的工作。

第三章“唐代醫經重整與醫學知識整合”，從契合中古學術發展方向的角度，分析了唐代醫學知識多方面的整合工作，其中包括了經典的重理、編修《新修本草》而導致本草知識的整合、對孔穴知識的兩次整理。孫思邈《千金方》中有關孔穴的知識，簡約實用，就是對前人知識重新整合的結果。作者還分析了在唐代齊整醫學異說的過程中，不少前代相關學說和診治方法都被湮沒了。

第四章集中探討了禁咒宗教化後，在治療地位方面的提昇。作者認爲，正是佛道兩教影響了禁咒在治療方法上的地位，使其爲醫家接受，並成爲唐代官方醫學的專門科目。禁咒脫離了巫覡色彩，走向了宗教化，而自成體系。禁咒科的成立，不是將巫覡納入官方體制的結果，而是將巫覡排除於醫學之外。作者還對佛道禁咒的一些內容和基本方法進行了分析，使讀者對唐代醫籍中禁咒的性質與作用，有了更爲清晰的認識。至於《千金翼方》卷二十九、三十（《禁經》上、下），目前也已有專門的研究。師從施舟人（Kristofer Schipper）教授的方玲博士，所撰寫的博士論文爲《中國古代醫學的禁忌傳統：孫思邈的〈禁經〉章之研究》（*La tradition sacrée de la médecine chinoise ancienne : étude sur le Livre des exorcismes de Sun Simiao (581-682), thèse de doctorat, Ecole pratique des Hautes études, Section des sciences religieuses, Paris, 2001*）。該書即將出版。

第五章主要論述了漢唐醫術傳承方式的轉變，即從密傳、世傳形式到開放形式。戰國秦漢時期，醫術是密傳的“禁方”，其傳授過程嚴肅而神秘。魏晉六朝時期，醫術主要掌握在一些世家之手，最著名的有東海徐氏、武康姚氏等。作者指出，動盪的南北朝時，醫學知識在醫學世家內代代傳承，是醫學知識得以保存和發揚的重要途徑。不少的南朝醫家北奔，北周吸收南朝醫學成分，是南朝醫學得以傳承至唐代並產生巨大影響的一個重要途徑。唐代醫學傳授的風氣，比以往更為開放，其方式有石刻藥方（龍門藥方）、國家頒布醫書（《廣濟方》）、醫官教育等。作者通過《外臺秘要方》等醫籍中記載的驗方流傳情況，揭示了前代醫學秘方如何從家族中釋放出來的種種情形。

第六、七兩章側重於討論疾病與社會的關係。作者認為，隨着人口遷移和南方開發的過程，腳氣病、瘴氣病、蠱毒與蟲毒這些南方的疾病，配合傳統醫學理論，而形成了一套南方疾病地理觀念。這一觀念使唐代時人對南方地方病產生了強烈的恐懼心理，這種恐懼還因為對南方認識的加深反而增加了。作者還從社會生活、文化角度切入，集中考察時人對疾病的看法與反映。作者指出，唐代鍾馗畫出現的歷史脈絡，就傳承了漢魏以來的瘡鬼觀念。而由分析出門外行與疾病（特別是鬼擊）的關係，可歸納出唐人如何對付疾病的方法（絳囊繫身、備急藥物、禁咒、隨身醫方）。中古時期的癩病與佛教倫理的關聯，在於報應之說。佛教對這一令人望而生畏的疾病，做出了宗教性的解釋並提供了治療的方法。通過分析唐代的身體觀與婦人病，作者推測在以豐肥為美的唐代，楊貴妃的“肥白”不僅體現了女性美，而且契合了唐明皇修煉房中術的需要。這兩章可謂是目前比較典型的醫療社會史的研究。

全書體現了作者紮實的史學功夫及其醫學史研究的新視野，也是近十餘年以來臺港地區悄然興起的“作為社會史的醫療史”研究浪潮催生的碩果之一，自然值得向內地地區的醫史界和中古史界推薦。筆者以下就閱讀中的一些疑問，謹向作者提出，以備參考。

其一，就材料的取捨而言，本書主要依賴隋唐傳世的醫籍（《諸病源候論》、《千金要方》、《千金翼方》、《外臺秘要方》和《醫心方》等），偶爾使用了敦煌出土的漢語醫學文獻，而對石刻史料（特別是大量的隋唐碑誌）使用甚少。敦煌的醫學文書作為一份參考資料，可為研究者提供認識唐代醫學的另一



種途徑。若能取敦煌醫書與傳世的中醫典籍進行互證和比較，本書的內容無疑會更豐富一些。比如，P.2882 中就記載了一則醫方的流傳，“天寶七載正月十三日，榮王府司馬張惟澄進灌法，神驗。”近年來，榮新江教授等學者倡導敦煌學與中古史的結合，其重要性於此亦可以體現。石刻史料中也有不少與作者的議題相關的資料。作者討論佛教倫理與癩病時，惜未注意到開皇五年所刻故魏七帝寺寺主“惠鬱等造像記”，“至〔後周建德〕七年六月，周帝宇文邕因滅三寶，見受迦摩羅之患。”（拓片見《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》第9冊25頁，錄文見韓理洲《全隋文補遺》，西安：三秦出版社，2004年，391—392頁）所謂“見受迦摩羅之患”就是指宇文邕受到了癩病的報應。在佛教徒看來，癩病是宿命罪孽而起，連帝王都逃不掉其因果報應。“迦摩羅”，梵文 *kāmalā*，本指黃疸病的一種，但在中古被當作了癩病，本書185頁引《千金翼方》“胡云迦摩羅病”可證（另參見齊藤達也《隋重建七帝寺記（惠鬱造像記）について——譯注と考察》，《國際佛教大學院大學研究紀要》第6號，2003年，98—99頁）。

其二，本書對佛教的禁咒、佛教倫理與癩病等着墨較多，但作者較少涉及分別以佛教、三夷教（祆教、景教、摩尼教）等宗教為媒介的印度傳統醫學和波斯一系的醫學，外來醫學知識在唐代中醫學整合過程中的作用基本上不明朗。在唐代“胡風”盛行的大背景下，外來醫學到底扮演了甚麼樣的角色，對唐人較為開放的醫學觀念的形成是否起過一定的影響，這些問題還是值得琢磨。在本草著作中，就有不少外來方劑或藥物如何傳入的記載。比如，《證類本草》卷九，“補骨脂”條，“元和七年，有訶陵國舶主李摩訶，知予病狀，遂傳此方並藥。”（尚志鈞等校點本，北京：華夏出版社，1993年，263頁）或許，這不是作者在本書中關注的議題，筆者有些強人所難了。

其三，本書在討論唐代本草知識的整合時，指出其中的一大趨向是簡約和實用。然而，縱觀《神農本草經集注》、《新修本草》以及《千金方》，其所收錄本草藥物的數目是愈來愈大。這是為何呢？筆者認為，這或許與上面提到的某些外來的觀念有關係。唐代對本草藥物的認識遠超過魏晉，一方面是基於醫學知識本身的發展，另一方面也不乏外來觀念的影響。在談到本草的整合時，本書忽略了孫思邈《千金翼方》卷一所接受的耆婆“萬物皆藥”的觀念。文曰：

論曰：有天竺大醫耆婆云：天下物類，皆是靈藥。萬物之中，無一物而非藥者。斯乃大醫也。故《神農本草》舉其大綱，未盡其理，亦猶咎繇創律，但述五刑，豈卒其事？且令後學者因事典法，觸類長之無窮竭，則神農之意可從知矣。所以述錄藥名品，欲令學徒知無物之非藥耳。（朱邦賢等《千金翼方校注》，上海古籍出版社，1999年，6頁）

無獨有偶，韓愈在《進學解》中也提到，“玉札丹砂，赤箭青芝，牛溲馬勃，敗鼓之皮，俱收並蓄，待用無遺者，醫師之良也。”（趙德編、劉真倫輯校《昌黎文錄輯校》，武漢：華中科技大學出版社，2002年，86頁）這種“萬物皆藥”（“無物之非藥”）與“待用無遺”的藥學思想對開拓唐代醫家的視野以及擴寬本草學的範疇，無疑是具有積極意義的。

其四，本書第五章提到唐代官員也促進了醫學知識的流通，具體到醫方的傳播有三種方式，作者將另文展開論述。不過，所謂“官員”不如改稱“士人”更廣泛一些。唐代士人的日常交往活動中，也有涉及藥方的傳播。段成式《酉陽雜俎》的續集卷之八“支動”之“壁鏡”條記載：

一日江楓亭會，衆說單方，成式記治壁鏡用白礬。重訪許君，用桑柴灰汁，三度沸，取汁，白礬爲膏，涂瘡口即差，兼治蛇毒。自商、鄧、襄州多壁鏡，毒人必死。坐客或云，已年不宜殺蛇。（方南生點校本，中華書局，1981年，277頁）

所謂“亭會之時，衆說單方”，士人聚會也是醫方交流的場所，樂於公開醫方或許是唐代的一時風尚。

又，本書中偶有一些文字誤例，略舉如下：

頁16，第三段第5行，“‘醫經’類主要內容”中的“經”爲“方”之誤。本行前有“‘醫方’與‘經方’”，可證之。

頁17，倒數第3行，“第三，探討藥性的著作。”此句話未完整，缺少謂語。作者此處的意思應該是“第三，出現了探討藥性的著作。”

頁86，第2行，“針灸藥名”中的“名”爲“石”之誤。“石”可能是指“砭石”（參見湯用彤《康復札記》的《針灸·印度古醫書》條，載《湯用彤全集》第7卷，石家莊：河北人民出版社，2000年，14頁）。

頁125，倒數第2行，並列了兩處“熏衣香方”，第二列應列出原文（表示

藥方的來源)，故“熏衣香方”應改爲“正觀年中敕賜此方”（參見高文鑄校注《外臺秘要方》，北京：華夏出版社，1993年，644頁）。

頁229，第四章注2，“參〈第1章〉，注9”，應爲“參〈第1章〉，注26”。

又，頁77，第2—3行，所引咒語詞因爲是梵文的音譯，所以標點本身很難。“彌陀羅灌，陀沙婆呵”八個字，似乎不宜將“陀”字後置，而應該前置。“沙婆呵”，在漢譯佛經中亦作“娑婆呵”、“薩婆訶”、“莎訶”等，梵文爲svāhā，它一般用於一段祈禱詞的末尾，有表示祝福的意思，類似於西方教徒每次祈禱結尾所說的“阿門”一詞。

《古代韓中外交史——遣唐使研究》（權惠永著，漢城：一潮閣，1997年9月，340+7頁，韓幣18000圓）

拜根興

衆所周知，中韓建交後，中國大陸嚴格意義上的中韓古代關係研究纔被提上了議事日程，相關的論著亦相繼出現，主要有楊通方、樸真奭、楊昭全、陳尚勝、王小甫等人的著作，以及韓國磐、韓昇、榮新江等人的論文。港臺地區雖然起步早，但從事這方面研究的學者並不多，其中朱雲影《中國文化對日韓越的影響》（臺北：黎明文化事業公司，1981年）、高明士《唐代東亞教育圈的形成》（臺北：編譯館，1984年）、又《東亞古代的政治與教育》（臺北：樂學書局，2003年）；又《東亞教育圈形成史論》（上海古籍出版社，2003年）、黃約瑟《黃約瑟隋唐史論集》（中華書局，1997年）、黃枝連《東亞的禮義世界——中國封建王朝與朝鮮半島關係形態論》（中卷，北京：中國人民大學出版社，1994年）、劉健明《隋朝的政治與外交》（臺北：新文豐出版公司，2000年）等影響較大。與此相反，日本、韓國學界的相關研究起步早、沉澱多，在學界亦有相當的影響。但是，由於語言及交流等原因，日本學者的著作我們知道的比較多，韓國學界的研究成果我們卻知之甚少。鑒於此，筆者試圖對韓國學者權惠永的著作作一評介，以便對韓國學界古代中韓關係研究的概貌有一定的瞭解。

權氏屬韓國古代史研究的少壯派人物，20世紀70年代末畢業於國立慶北大學校，在韓國精神文化研究院獲得碩士、博士學位，現任釜山外國語大學歷

史系教授，主要從事古代韓中關係史研究。權氏的代表作《古代韓中外交史——遣唐使研究》，是韓國此領域研究的集大成著作。該書為韓文撰寫，分四章，後附英文概要和參考文獻，由韓國著名老牌文史出版社——漢城一潮閣1997年出版。

第一章中，著者首先從中、韓、日三國的各種文獻入手，抽出三國（高句麗、百濟、新羅）以及渤海“遣唐使”相關聯的史料，然後將其綜合分析、比較研究。該書不僅關注常見的《舊唐書》、《新唐書》、《三國史記》、《冊府元龜》、《資治通鑑》、《三國遺事》等史書，對於高麗時代編纂《三國史記》過程中忽視了的《唐會要》，清代編纂的《全唐文》、《全唐詩》，日本的《日本書紀》、《續日本紀》、《類聚國史》，各種僧傳類史書，唐人文集著作，以及金石墓誌資料等，也進行詳細的考辨和探討。其中對韓國當地出土的金石資料，著者考述精詳，為研究此問題提供了新的資料。同時，著者為敘述的便利，將韓國古代分為三國時代、“南北國時代”兩個時期。

第二章是在第一章基礎作業的前提下，追溯遣唐使的構成和運營實態。具體來說，以新羅遣唐使為中心，探討遣唐使是如何組織運營，遣唐使人員組成的社會基礎等。作者把各種形態的遣唐使分為幾個類型，以期最大程度地接近其運營實態。此前研究者往往根據文獻記載，以朝貢、賀正、謝恩、請兵、告哀、宿衛、謝罪等活動形態，將其羅列分析。這種分類方式，使得按類型體系化的理解遣唐使相關問題複雜化。所以，本書根據遣唐使各個時期的實際情況，首先用定期遣唐使和非定期遣唐使加以區分，然後，再根據出使目的進行具體考察。同時，通過三國和渤海使節團到達長安，直到進入長安城的過程和節次，接受唐朝皇帝召見舉行的儀式，日本、韓國遣唐使回國過程的具體事例，結合《大唐開元禮》、《唐會要》、《通典》等書的記載，對於三國和渤海使節到達唐朝後，和唐朝皇帝見面，鴻臚寺的接待儀式，以及各國使節在唐長安所受到的禮遇的差異，確認高句麗、百濟、新羅，以及渤海遣唐使在當時東亞國際秩序中的地位和存在形態。

第三章中考定了韓半島遣唐使的往返路綫。確認遣唐使往返唐朝路綫的研究工作，不僅是探討古代韓中兩國間交通道路的基礎，而且是綜合考察三國和渤海遣唐使必須首先涉及的問題。從各國的王都出發到進入唐都長安為止，其

旅程不同時期存在差異。著者依據文獻記錄以及地理、氣象等資料，推定遣唐使的往返路線，計算往返所需要的時間，並對其選擇路線的標準、旅路經歷的各種苦難，均作了明確詳實的探討。

第四章從政治、經濟、文化諸方面，分別探討遣唐使的各項活動。特別是在七世紀中葉東亞微妙的國際政情中，追尋新羅遣唐使們活動及其意義，探討遣唐使在當時國際環境中的活動軌迹。同時，通過三國和渤海的對唐貿易、當時國際間頻繁的文化交流，探索遣唐使在唐的各項活動和作用，進而明了韓半島遣唐使在韓國古代史，乃至韓國史中所佔據的地位和影響。

縱觀該書，筆者以為有以下幾個特點。首先，這是韓國學界第一部系統探討古代韓中交涉史的學術專著。在此之前，雖然有全海宗的《韓中關係史研究》（漢城：一潮閣，1970年；北京：中國社會科學出版社1999年出版漢譯本《中韓關係史研究論集》），李龍範的《韓滿交流史研究》等書，但這些著作均是專題論文結集，缺乏系統性，而且時間跨度大，並不完全針對韓國古代，亦未專門將遣唐使列出來，因而，要系統瞭解韓國學界對古代韓中關係史，特別是所謂的遣唐使的研究，並不是一件容易的事情。而權氏的著作則很好地解決了這個問題。全書多達20餘個表格，詳細列出古代各個時期韓中交涉事件，配合著者正文中的論述，使讀者一目瞭然。其次，關於遣唐使研究，中、日學界的研究相當充分，日本著名學者森克己《遣唐使》（東京：至文堂，1972年）、木宮泰彥《日中文化交流史》（胡錫年中譯本，商務印書館，1979年）等在學界享譽盛名，中國學者汪向榮、夏應元、池步洲等人也作過相當的研究。然而，韓國學界對前來唐朝的各種使節名目的界定，以及正式將其以“遣唐使”命名，只不過是20世紀80年代以後的事情。申滢植教授在其《三國史記研究》、《韓國古代史的新研究》兩部大著中，首次將新羅、高句麗、百濟派往唐朝的朝貢使、賀正使、謝恩使、請兵使、告哀使、宿衛使、謝罪使，以及文化請求使節、戰捷報告使節、陳慰使等，以“遣唐使”的名目羅列排比，開韓國學界對所謂遣唐使研究的先河。但其不足之處在於缺乏系統，只是對其中的某些問題進行探討。權惠永氏在申滢植研究的基礎上，將以上名目根據派遣時期的不同，以定期和非定期加以區別，然後再依據不同的目的詳細界定並進行考察。正因為權氏第一次全面系統的考察韓國古代遣唐使的活動，其中所迸發

出新的學術火花（觀點）隨處可見。如，一般史書（《資治通鑑》、《三國史記》、《日本書紀》等）均記載新羅伊滄金春秋貞觀二十二年（648）末到達唐都長安請兵，但著者依據韓國慶州發現的《金仁問殘碑》的記載，認定以上文獻記載有誤，金氏父子應該是貞觀二十一年到達長安。同時，著者參考了大量的文獻和金石資料，探討新羅遣唐使的往返航路。其一，確認了唐與新羅往來新羅方面的主要港口。此前一般研究著作中只提及唐恩浦、党項城，權氏根據史料記載，還談到韓國全羅北道扶安郡邊山半島南端所在的喜安縣沿岸，現在全羅南道羅州郡榮山江下口的會津，以及玉口郡臨陂面錦江下口的鎮浦。其二，著者把遣唐使從新羅都城慶州到唐長安的路程分為三段，即慶州到韓半島西海岸，黃海海路，登州及江淮沿岸到長安的路程。而渤海遣唐使則有登州路、營州路兩條路綫。通過引證大量的史料，確定路程距離，並推算所費時日。著者認為新羅都城慶州到達長安的往返時間（從北路登州道）為六個月左右，從南道水路到達長安往返需要五個月到六個月。其三，善於收集利用新發現的史料。著者收集現存中、韓、日三國的史料，不同程度地吸收各國學界的觀點和看法，從中汲取營養，並得出自己的觀點。如上所述，著者利用韓國慶州發現的《金仁問殘碑》，認定金春秋父子到達唐朝的時間應該是貞觀二十一年，而不是貞觀二十二年（31 頁）。利用 1975 年韓國慶州雁鴨池出土的“調露二年”磚銘，慶州月城附近出土的“儀鳳四年皆土”板瓦銘文，考出羅唐戰爭（669—676）之後，新羅與唐朝仍然保持一定的交涉，並非所謂的國交斷絕（43 頁）。利用 1982 年忠北清州市雲泉洞發現的《天壽山寺迹碑》中“壽拱二年”銘文，認定其為新羅神文王 686 年所派使節從唐取得的年號（44 頁）。基於史書對新羅外交家金仁問七次赴唐時間的模糊記載，著者根據韓國史書《三國史記》卷五紀事，確認金仁問第二次赴唐的時間為新羅武烈王二年（655）一月，其結論是值得肯定的（35 頁）。另外，還依據《三國史記》、《三國遺事》等史書，認定金仁問是一個親唐派人物，論說合理，可成一家之言。其四，和其他韓國學者的著作一樣，該書在制作表格上花了很大的功夫。全書有大小表格 23 個，詳細排列出古代韓國各個時期遣唐使的名目、遣唐使姓名、往返時間、交涉因由、始末、史料來源等，並且製作了“三國時代的遣唐使”，“‘南北國時代’的遣唐使”附表。總之，作為一個外國學者，權氏無論是在史

料的搜集方面，還是對特定問題的考訂，都有值得肯定之處。有此書在手，不僅可以對古代韓國使者赴唐交涉的整體框架，而且對遣唐使的具體事迹、當時東北亞各國之間的交涉均可有較為清楚地認識。

需要特別指出的是，和韓國大多數學者一樣，權氏尊崇自 20 世紀初以來，韓國學界奉行的民族主義史學宗旨，依據新羅末著名文學家崔致遠《謝不許北國居上表》一文，以及朝鮮時代實學派代表人物柳得恭在《渤海考》中，將渤海、新羅關係界定為韓國古代史的“南北國時代”學說，進而將渤海歷史歸於韓國的歷史範疇；該觀點現已成為韓國學界的主流論點，一般的學術著作、通史，大、中小學的歷史教材都是如此表述的。針對這種觀點，王健群教授、王小甫教授均有專文駁論（王健群《南北國時代論糾謬》，《東北亞歷史與文化》1995 年第 2 期，韓國學者鄭鎮憲撰文商榷，見（韓）《高句麗研究》總第 9 輯，2000 年；王小甫主編《盛唐時代與東北亞政局》，上海辭書出版社，2003 年），耿鐵華等學者也曾在其論文中提及，韓國的文安植《關於“南北國時代論”的虛像——以新羅、渤海相互歧異的認識為中心》（韓國《韓國古代史研究》總第 19 輯，2000 年）等亦對此提出疑問，故筆者不再贅言。其次，著者能够熟讀史料，但可能因不懂漢語白話文的緣故，中國學者的著作只列有謝海平《唐代留華外國人生活考述》（臺北：臺灣商務，1987 年），黃有福、陳景富《中朝佛教文化交流史》（北京：中國社會科學出版社，1993 年）兩部，而朱國忱、魏國忠所著《渤海史》則是用日本學者濱田耕策的日譯本；研究論文也只是列出范邦瑾、嚴耕望、劉希為、李大龍、張志宏、黃約瑟等人數篇，這和連篇累牘地引用日本學者的著作相比，其反差相當大，如此看來，著者似乎對中國學界古代中韓關係史研究現狀把握上還有一定的欠缺。再次，可能是校對的原因，第 134 頁上數第 7 行的“金仁問”應當是“金法敏”，與此相同的問題可能還有。

總之，古代韓中交涉史，特別是對韓半島入唐使者，即遣唐使的研究，權氏的研究無疑是韓國學界這方面的最前沿著作之一，其對學術界的啟發和推進也是不言而喻的。近年來，權氏致力於“在唐新羅人社會”課題的研究，發表了一系列學術論文，在韓國學術界引起了較為廣泛的影響。



《敦煌歸義軍史專題研究》（鄭炳林主編，蘭州：蘭州大學出版社，1997年9月，4+553+1頁，38元）、《敦煌歸義軍史專題研究續編》（鄭炳林主編，蘭州：蘭州大學出版社，2003年7月，2+7+674頁，58元）

郝春文

以上兩書均為研究歸義軍史的論文集，其內容涉及歸義軍時期的政治、官制、經濟、歷史地理、民族關係、宗教等方面。

唐大中二年（848），沙州大族張議潮率眾起義，在控制了瓜沙二州後上表降唐，唐廷遂在沙州設歸義軍節度，任命張議潮為歸義軍節度使。此後直至11世紀上半葉，張議潮家族和曹議金家族相繼控制歸義軍政權達一百多年。因這一歷史時期的歷代中原王朝始終未能有效控制歸義軍及其周邊地區，故當時的官修史籍對歸義軍政權及其周邊少數民族政權的有關情況記載極為簡略，且多訛誤。

1900年在敦煌莫高窟藏經洞出土的五萬多件古代文獻，大部分是歸義軍時期的典籍或文書，為研究歸義軍時期的政治、經濟、軍事、民族、宗教和社會各方面情況提供了重要資料。我國學者在最初接觸敦煌文獻的1909年，王仁俊、蔣斧、曹元忠等就開始了對有關歸義軍資料的整理和研究。此後，國內外學人在這一領域辛勤耕耘者，代不乏人。從整體上看，在20世紀80年代以前，對歸義軍史的研究主要限於政治史，只有少數學者開始探討敦煌寺院及其依附人口。80年代至90年代，歸義軍政治史的研究仍是重點和熱點，但對經濟、民族、社會和佛教的研究也有很多創獲。至20世紀90年代中期，歷任歸義軍節度使的世系及其年代已大致考出，以榮新江《歸義軍史研究》（上海古籍出版社，1996年）的出版為標誌，歸義軍政治史的研究告一段落。當然，這並不意味着歸義軍史研究的終結。與敦煌文獻中所蘊涵的豐富學術信息相比，歸義軍史的研究仍有很大空間，一些領域和方面尚未涉及，有的領域和方面則尚待深入。

蘭州大學敦煌學研究所自20世紀90年代以來就將歸義軍史的研究作為重點研究方向，本文介紹的兩本論文集就是他們十多年來在這方面所取得的成果的結集。這些成果在利用敦煌文獻研究歸義軍史方面做了很多紮紮實實的工作，取得了很大進展。其重要建樹或特色是研究了一些前人未曾涉獵的新問

題，拓展了歸義軍史的研究領域。

如歸義軍疆域的演變，以前只是在相關的研究中籠統地提及，《晚唐五代歸義軍疆域演變研究》一文對影響歸義軍疆域變化的地理條件進行了分析，並依據文書的相關記載深入考察了歸義軍疆域的發展、收縮的歷史過程。再如歸義軍的行政區劃，以往學界僅對歸義軍所轄軍鎮做過探討，其他方面亦僅籠統知道歸義軍下轄州、縣二級政區，具體情況所知不多。《晚唐歸義軍行政區劃制度研究》則首次從制度層面對歸義軍的州、縣區劃進行了考察，並對歸義軍所轄的州、縣及其變化的具體情況進行了考索。

敦煌文獻中保存了不少關於晚唐五代敦煌村莊聚落的記載，未能引起學界的注意。《晚唐五代敦煌村莊聚落輯考》對這批材料所記載的村莊聚落名稱進行了考證，並依據敦煌的一些村莊聚落以渠道為名的現象，推斷敦煌的水渠大部分是村落名稱，從而揭示了作為綠洲組成部分的敦煌村莊聚落與水渠的密切關係。此文還依據一些聚落以姓氏命名的現象，探討了這些村落與敦煌居民成分的關係。或許是因為資料所限，作者沒有考證這些村莊聚落的具體方位。

再如敦煌種植林業的情況，雖然問題重要，但由於材料缺乏，研究者長期未能找到切入點。《唐五代敦煌種植林業研究》一文獨闢蹊徑，利用敦煌文書中各種入破曆中之零星記載，考出唐五代敦煌地區種植林業主要分佈在甘泉水（今党河）灌溉區域各村莊，以私人家庭園囿種植林為主，寺院佛窟附近的僧眾種植林為次；當地用材主要依靠這些種植林業提供，種植的樹木主要是榆、楊、柳等用材林和桑、杏、李子、梨等經濟林。關於敦煌園囿的研究也是如此，雖然敦煌文書中保存了很多關於園子的記載，但由於材料分散，人們並沒有通過這些資料聯想到敦煌的園囿經濟。《晚唐五代敦煌園囿經濟研究》一文則通過廣泛搜集零散的相關資料，具體探討了敦煌園囿種類、分佈、種植內容等問題。

又如對敦煌畜牧區的研究，亦鮮有人論及。《唐五代敦煌畜牧區域研究》首次全面考察了敦煌畜牧區的地理分佈，考出唐五代敦煌有紫亭鎮——甘泉水上游畜牧區、常樂鎮——阿利川牧區和西桐——甘泉水下游湖澤牧區，還探討了這些牧區的草場的管理機構以及各牧區牧養的牲畜的種類特徵。

屬於研究新問題的論文還有對敦煌醫史的探討。《唐五代敦煌的醫事研究》

一文，利用敦煌文獻中保存的醫史資料，探討了晚唐五代敦煌的醫事制度、醫學教育和見於記載的醫家，以及外來醫學對敦煌地區的影響。等等。

其二是對前人已做過探討的一些問題做了新的探討。

如歸義軍時期的職官制度，以往已有不少學者做過探討，但仍有不少問題可以進一步研究，這兩本論文集中有《敦煌文獻中的職官史料與唐五代藩鎮官制研究》等一組論文對這一問題做了深入而系統的探討。《晚唐五代宋初歸義軍政權中“十將”及其下屬諸職考》，考出歸義軍使府將級軍將有十將、副將、左右廂將頭等，也有作為榮譽虛銜的散將，構成實散結合的將級官職體系；《唐五代歸義軍政權中隊職問題辨析》，利用敦煌文獻中的相關記載，探討了歸義軍軍隊基層的隊的種類，認為可將其分為作戰隊和作坊隊兩類；《唐五代歸義軍政權對外關係中的使頭一職》，認為使頭為歸義軍特有的官職，專門負責與周邊少數民族政權的關係的有關事宜；都頭作為歸義軍節度使的親信，實際控制着從節度使府到地方州縣軍鎮的權力，《唐五代宋初歸義軍政權中都頭一職考辨》一文對各類都頭的職權進行了考證；《晚唐五代歸義軍武職軍將研究》，在榮新江《唐五代歸義軍武職軍將考》的基礎上，進一步廣泛搜集資料，進而將歸義軍的武將官職一一查出，並逐一考釋其設置、淵源、職責等；《唐五代歸義軍節院與節院軍使略考》，考定節院是歸義軍節度使論請與迎接旌節的部門，其長官稱節院軍使，這一機構在歸義軍管內諸州長期設置，是歸義軍與中原王朝保持聯繫的機構；《唐五代敦煌的營田與營田使考》、《唐五代敦煌的河渠水利與水司管理機構初探》、《唐五代歸義軍軍資庫司初探》、《客司與歸義軍的外交活動》、《唐五代敦煌地區的酒行、酒戶與酒司》、《唐五代敦煌官府宴設機構考略》等文，則利用敦煌文獻中的相關記載，結合唐朝的有關制度，對歸義軍下轄的諸司機構的設置、職能、官職名稱等做了較為全面的考察。這一組論文，立意較高，試圖通過研究歸義軍官制來說明藩鎮的官制，既從整體說明了歸義軍官制文獻價值，又分別考證了歸義軍的文武官職的各個序列，貢獻很大，在材料方面，也幾乎將目前所能見到的相關資料網絡殆盡。

再如關於唐五代敦煌的手工業，亦有學者做過探討，《唐五代敦煌手工業研究》則對敦煌工匠的稱謂、種類及其管理機構做了詳盡的考證，將此問題的研究推進了一步。

又如關於敦煌水系的研究，雖然成果豐碩，仍有研究空間。《唐末五代敦煌都河水系研究》考出都河不是源自甘泉水上的都鄉河渠道，而是指今疏勒河及其上游昌馬河。

此類論文還有一些，如關於敦煌物價的研究、關於敦煌粟特人的研究、關於歸義軍與周邊的少數民族政權關係的研究、關於歸義軍佛教的研究等，多能在前人研究的基礎上，進一步廣泛搜集材料，或考察前人未曾注意的角度和層面，或糾正前人的錯誤，或為前人的說法補充了證據，等等，深入和深化了人們對這些的問題的認識。

這兩本論文集也存在一些問題。

其一，“敦煌歸義軍史”的提法就有問題。歸義軍政權雖然是以敦煌為治所，但其轄區最盛時包括瓜、沙、甘、肅、涼、伊、西、庭等州，最小時也包括瓜、沙二州，而敦煌不過是沙州的一個縣而已。而且，在曹氏歸義軍史晚期，瓜州成為歸義軍史的政治中心，許多重要事件都發生在瓜州。就目前所能見到的記載來看，當時人也從未使用過“敦煌歸義軍”的說法。所以，敦煌歸義軍的提法首先是於史無據，不符合當時人的語境；其次是不符合歷史事實，用歸義軍轄區內的一個縣的名稱作為一個軍區級單位限制詞可以說是名實不符；最後，這樣的提法還很容易使人誤認為歸義軍所管轄的區域只有敦煌。

其二，有的問題，還有進一步探討的餘地。如關於歸義軍官制研究的一組論文，雖然取得了很大的成績，但其研究多限於對單個的官職做平面的探討，對官職的淵源、沿革以及任職者着力較多，而對各種官職升降遷轉程序、各種官職之間的關係、歸義軍職官制度的運轉等制度層面的問題用力不多。再如對手工業的研究，論者雖然對各類工匠的考證非常細緻，但當時工匠身份不同，有個體手工業者、寺院手工業者和官府手工業者之分，作者未能對不同身份的工匠進行具體考察，其論述未免失於籠統。

其三，有多篇論文存在參考和吸收前人相關成果方面不夠的問題。如《唐五代敦煌官府宴設機構考略》，其中對“設”字的解釋，前人已經解釋清楚，作者並無新見，但仍然重述了前人的看法和材料，稍嫌累贅；《唐五代敦煌的河渠水利與水司管理機構初探》，其中對敦煌地區河渠與水利狀況與渠社的一般性敘述，多重復了前人的研究成果；《唐五代敦煌手工業研究》，在討論博士

的時候，亦未能參考《唐後期五代宋初敦煌寺院中的博士》一文之相關成果。類似例證還有一些，不備舉。

其四，有的論文對材料的解釋還可以商量，有的論文的觀點也值得討論。前者如《晚唐五代宋初歸義軍政權中的都頭一職考辨》一文，把“都頭”分爲四類，其中第四類爲“鄉團社邑中的都頭”，其依據是敦煌社邑文書中有許多關於都頭的記載。並認爲社邑中的都頭“基本上只是一種散職頭銜，沒有甚麼實際差職的內容”。其實，敦煌社邑之內的都頭，並非社邑內部的職務或散職頭銜，指的是那些加入社邑的都頭。從敦煌文獻中保存的大量社邑文書來看，敦煌的很多社邑是各階層混合結社，在這類社邑中，在書寫社人姓名時，普通百姓一般是直書姓名，有官職和特殊身份的社人則是書寫姓和官職等。如P.4975《辛未年三月八日沈家納贈曆》所記載的有官職的成員有“鄧都衙、鄧縣令、索押衙、陰押衙、小陰押衙、米押衙、鄧兵馬使、鄧都頭”等。顯然，這件文書中的都衙、縣令、押衙、兵馬使、都頭等所指的都應該是他們在社邑之外的身份，並非他們在社內所擔任的職務或頭銜，如果將上引“鄧都頭”之都頭解釋爲社邑內部的職務或頭銜，“鄧都衙、鄧縣令、鄧兵馬使”等其他具有官職的人的身份就無法解釋，難道這些官員的職銜也是社內的職務或散職頭銜？社邑中的都頭並非社邑內部的職務或頭銜的另一證據是有的都頭被推選爲社邑的首領——錄事，其例證已爲該文所指出。按照常理，如果都頭本身已是社邑內的職務或頭銜，自然也就不會再擔任其他的職務，具有其他頭銜。所以，社邑中的“張都頭”、“李都頭”、“宋都頭”等，指的應是社邑成員張都頭、李都頭、宋都頭，並非他們在社邑中的職銜是張都頭、李都頭、宋都頭。後者如《晚唐五代敦煌佛教轉向人間化的特點》一文，作者試圖說明敦煌佛教已經具有人間佛教的特點，但作者作爲例證提出的幾個特點卻並非敦煌所獨有。由於“人間佛教”理論的出現背景與晚唐五代敦煌佛教的發展背景完全不同，作者的比附也就顯得比較牽強。

其五，有的論文在論證方法上存在問題。如對歸義軍境內和周邊少數民族族屬的研究，雖然取得了重大進展，但多數是僅憑姓氏判斷族屬，由於當時一些姓氏既有胡人，也有漢人，所以，這些成果從方法上說，不僅是屬於推測性的，還有誤斷的可能。

這兩本論文集涉及的領域很廣，限於學力，不能一一置評，所提出的不同看法，也僅爲一孔之見，不一定恰當，歡迎作者和讀者批評指正。

《唐節愍太子墓發掘報告》（陝西省考古研究所、富平縣文物管理委員會編著，北京：科學出版社，2004年6月，213頁，圖版36頁，150元）

### 齊東方

節愍太子李重俊墓是唐中宗定陵的陪葬墓之一，位於陝西省富平縣城北鳳凰山麓。1995年3月3日考古發掘正式開始，1996年1月撤離發掘現場。2001年9月室內整理基本完成。2004年6月報告出版。田野考古發掘之後要進行大量的文物修復、測量、繪圖及照相等工作，到報告出版需要較長的時間，其間如果發掘者接受其他任務，報告編寫就將停頓，這是中國考古工作中的普遍狀況。《唐節愍太子墓發掘報告》在同樣的情況下，完成了30多萬字、插圖137幅、照片52版（每版1至13幅照片）的報告，應該說周期不算長。

節愍太子墓是考古發掘的重要成果。墓內出土器物中標示太子身份的主要是103片漢白玉製作的謚冊和哀冊。謚冊和哀冊用玉質石條連綴而成，其上刻文字。謚冊文是對死者生前事迹的評述，哀冊文爲悼念之詞。它們與墓誌類似，但只有帝王、太子才能使用。由於謚冊文和哀冊文等級之高，通常要記錄在案，故《唐大詔令集》收錄有《節愍太子謚冊文》和《節愍太子哀冊文》，兩相對照，殘存的冊文除個別詞字，與文獻記錄的內容相同。

目前已發現有謚冊和哀冊的唐代陵墓有：懿德太子、惠昭太子、惠莊太子、讓皇帝惠陵、僖宗靖陵，還有史思明墓。沒有謚冊和哀冊但埋葬規格相似的還有“號墓爲陵”的永泰公主墓和追封的章懷太子墓。報告編寫的特點也是優點，是將這些有關陵墓的基本情況列表（165—168頁），使讀者能够在比較中發現問題。在比較中可以發現，節愍太子使用了雙室磚墓，但前後室尺寸窄小，邊長皆在4米以下，未用石槨、石門而使用了石棺床、磚封門和木門。顯然墓葬形制和墓內設施低於早於該墓的太子、公主墓。這一情況可以從時間早晚上得到解釋，即唐代雙室磚墓的時代都早，中晚唐雙室磚墓以及石槨等基本不再出現，應該是唐代墓葬總體演變的趨勢。此外也許還有其他原因，因爲節

愍太子李重俊是中宗李顯的第三子，是見於史傳、涉及唐史中重大事件的人物。

誠如報告所考證：節愍太子李重俊聖曆元年（698）被封爲義興郡王。神龍元年（705）封爲衛王，拜洛州牧，實封千戶。不久，遷爲左衛大將軍，遙領揚州大都督。神龍二年（706）秋被立爲皇太子。重俊嘗以秘書監楊檄、太常卿武崇訓爲賓客，此二人“惟以蹴鞠猥戲取狎於重俊”。因其爲後宮所生，爲韋皇后與安樂公主所嫉妒，公主之婿武崇訓及其父武三思也數次教唆公主凌侮太子，甚至呼其爲奴，他二人還勸公主請廢太子，自立爲皇太女。重俊不勝憤恨，神龍三年（707）七月，率左羽林大將軍李多祚、右羽林將軍李思冲、獨孤韋之、沙吒忠義等，“矯制發左右羽林兵及千騎三百餘人，殺三思及崇訓於其第，並殺黨羽十餘人”。又求索韋后、安樂公主及上官婕妤，此三人挾中宗登玄武門樓，招勸隨重俊政變的兵士倒戈，於是兵士多潰散，重俊逃至終南山，在戶縣西四十餘里處，爲左右所殺。“詔誅首朝堂，獻太廟，並以告三思、崇訓柩。”睿宗即位後，爲其昭雪，恢復其太子身份，並於景雲元年陪葬定陵。這段歷史在《舊唐書》卷八六，《新唐書》卷八一所載甚詳。

李重俊死後頭顱祭三思、崇訓屍柩，十分淒慘。然而短短三年一悲一榮，天上人間，其背後有深刻的背景。8世紀初，唐代出現一批規模宏大的墓葬，而且都是改葬墓。已經發掘的有神龍二年（706）懿德太子、永泰公主和章懷太子三墓，總長都在80米以上，長斜坡墓道，有六七個天井、六至八個小龕，雙室磚墓，葬具用石槨。在崇重功績的唐代前期，軍功大臣埋葬規格會超過宗室人物。李重潤、李仙蕙死亡時分別爲十九、十六歲，無功績而言。李賢雖一度以太子身份監國，也未在唐代政治中起過重大作用。墓葬規格如此之高並非僅僅因爲墓主人太子和公主的顯赫身份，其原因是中宗李顯取代武則天當上皇帝後，開始了“李唐復關”，首先爲武則天掌政時被殺的李唐宗室成員恢復名譽，厚禮改葬。作爲皇室和國家行爲修建規模宏大的墓葬，大張旗鼓地爲被武則天所殺的懿德太子、永泰公主和章懷太子送葬，無疑是向武氏集團發起進攻的信號，用來傳達重建李唐統治的政治信息。中宗復位，韋后的權勢日益膨脹，爲了顯示重新獲得的地位，也利用喪葬活動發泄對當年被貶遭遇的不滿，改葬其父母稱“榮先陵”，又將弟弟韋洵、韋洵、韋浩、韋泚運回長安陪葬，



採用雙室磚墓，描繪華麗的壁畫，葬具用雕刻精美的石槨。

中宗復位後的短短十幾年中，出現一批被葬者死亡時間和埋葬時間錯位的豪華改葬墓，無非是權力之爭和炫耀權勢的產物，是生人導演出的喪葬活動。同樣，李重俊是為反對武韋政治集團而死。武韋集團破滅後，與睿宗皇帝是叔侄關係的節愍太子，當然要平反改葬。不過這座墓葬規格略低，似乎也有理由，因為當年李重俊舉兵欲鏟除韋武的行動，畢竟屬宮廷政變，對他的平反引起人們的顧慮。太府少卿韋湊上言認為不宜謚其為“節愍”，恐“使後代逆臣賊子因而引譬，資以為辭”，從而“開悖亂之門”。只是政令已行，“節愍”謚號難以改易（《唐會要》卷八十）。但在節愍太子陵墓的修建上，不可能像懿德太子和永泰公主墓那樣大肆鋪張，大體依禮改葬。

跟隨節愍太子一同起兵的左金吾衛大將軍成王李千里墓也被發掘。當年節愍太子帥兵入宮時，成王李千里與其子分兵為太子守宮城諸門，兵敗當日父子倆同時遇難。李千里也是李唐宗室成員，於景雲元年（710）昭雪，改葬墓也是雙室磚墓，有石墓門、石棺床（《西安郊區隋唐墓》，北京：科學出版社，1966年）。而隨同節愍太子斬關入宮的右羽林大將軍李多祚，依從韋湊的“只可云放，不可稱雪”的建議，停止贈官。睿宗對李重俊的平反一事顧及到了皇權的威望和政治穩定，而且此時武韋集團已經得到清算，沒有必要在建墓和送葬上更加大張旗鼓了。

節愍太子墓發掘中可以確定的盜洞 13 個，可見被盜次數之多。但是壁畫保存狀態相對較好，有表示庭外的儀仗、打馬球圖和山石風景，內庭的男女府吏侍從、屏風畫，還有建築壁畫及建築之上的仙人、祥雲、瑞禽圖、星宿圖等。壁畫題材、布局特點具有 8 世紀初期許多高等級唐墓壁畫的共同特徵，然而佔全墓壁畫一多半內容是府吏宮女畫面，儀衛圖占比例較少，這正是盛唐以後儀仗圖逐漸簡單的發展趨勢。報告詳細地發表了各個部位的綫圖和大量的照片，還附錄有王小蒙撰寫的《有關太子墓壁畫的歷史內涵與藝術手法的討論》的長文，文章指出節愍太子墓壁畫是圍繞模擬東宮生活場景來進行創作設計的，全墓壁畫用建築界劃出天上、人間，額枋下的“人間”是屬官侍衛、僕從仕女恭立迎候的太子東宮的情形，如連環畫般逐層展開從宮外到宮內的各個生活場景。還明確提出第一過洞和第一天井的東宮府吏圖象徵的是太子東宮外

府，第二過洞以後以女性人物爲主的畫面表示進入了後宮。唐代以服裝顏色裝飾區分人的身份，壁畫應該是最好的資料，研究中也對人物的身份進行了推測。

這座墓所繪壁畫還有一些新的內容，即“天界”和“山水風景”。以往發現的唐墓壁畫闌額以上部分不繪或保存下來的很少，這座墓三個天井四壁上部，精心設計和描繪着彩雲、仙人、飛鳥、鳳凰、翔鶴，這樣十分熱鬧的場景幾乎是首次發現。墓道下部的山石、樹木、小草皆用不同的筆觸體現質感，樹幹採用皴法，鴉臥枝頭以沒骨法繪成。平塗、暈染也很有特點。這些山石風景比較少見，似乎正在擺脫盆景般佈局，令人看到李思訓、李昭道父子的“青綠山水”的影子。

墓中的隨葬品值得注意的是出土鎮墓獸兩對4件、天王俑兩對4件、文官俑和武官俑各出1件。已知大量唐墓中每座墓一般只有一對2件鎮墓獸，一對2件武士（或稱天王）。鎮墓獸一個人面，一個獸面，武士或天王俑根據服飾不同有時被分別叫做武官和文官。這組俑造型碩大，有別於其他俑類，《唐六典》、《唐會要》在談到墓中隨葬的明器時說到過“四神”，分別叫做“當壙、當野、祖明、地軸”，它們與表示方位的青龍、白虎、朱雀、玄武這種四神或四靈不同，就是指這4件大俑。河南鞏義市康店鎮磚廠唐墓出土的一件鎮墓獸背部墨書清晰的“祖明”二字。唐蘇思勗墓誌中也曾有“設田橫之歌，列當曠之器”的描述。由於表現的是“神”，它們在墓葬隨葬品中十分突出，放在墓門前或甬道內，起避邪守衛的作用。

節愍太子墓竟發現了10件，如果是合葬墓，男女分別葬入有兩套“四神”似乎可以理解。但節愍太子墓是改葬，太子妃楊氏開元十七年葬新豐細柳原，正妻是否與節愍太子合葬，報告認爲“因墓室被盜擾，也難以判斷”。節愍太子是政變兵敗被殺，當時屬大逆不道，其妻是否被株連不得而知，不過可以推測，其妻如果當時被殺，理應在節愍太子昭雪時合葬，如果在節愍太子改葬時還在世就無法合葬。墓中兩套“四神”和文官俑和武官俑各1件是個值得研究的喪葬現象。

據報告描述，墓中出土塔式罐4件，修復完整2件，發表綫圖和照片的1件。這一詳細報道很重要，過去有人認爲墓葬中的塔式罐與佛教信仰有關，甚

至推測是盛放骨灰之用。節愍太子的背景身份明確，甚至死後“制令梟首於朝，又獻之於太廟，並以祭三思，崇訓屍柩”。“永和丞甯嘉勗解衣裹重俊首號哭，時人義之”都有記錄（《舊唐書》卷八六）。節愍太子暴死和改葬，墓中有肢骨一段。退一步說，即便塔式罐和佛教信仰有關，一座墓出土四件也令人費解，因此過去流行看法值得推敲。

節愍太子墓出土的唐三彩比較精美。報告除了一般性的報導，還在附錄三發表了《唐節愍太子墓出土唐三彩的中子活化分析和產地研究》一文，文中結論認為節愍太子墓出土的唐三彩胎質細白，與黃堡窑、邢窑唐三彩胎的成分差別明顯，也不能證明是由西安西郊機場唐三彩窑址出產的，卻與河南鞏義黃冶唐三彩的成分很接近。唐代前期墓葬中大量出土唐三彩，與生產唐三彩有關的窑址發現卻不多，墓中三彩的產地和窑口引起不少學者的關注。儘管報告測試的標本有限，所得資料不多，但這一學術積累是十分重要的。

報告的結語和附錄是研究論述，不少看法很有見地，但沒有混雜在對遺迹、遺物的客觀描述中，是嚴謹的做法。目前考古研究借助科學技術和其他學科的手段越來越多，其他領域參與研究的論著也不斷增加，而這些研究常常分散在各種刊物中。據我所知，曾經參與節愍太子墓壁畫臨摹的孫大倫曾撰寫《臨摹唐節愍太子墓壁畫的思考與體會》一文（《陝西歷史博物館館刊》第7輯，2000年），文中提到壁畫顏料的種類，壁畫的描繪過程，技巧手法等等，如果也作為該報告的附錄，將會更方便讀者。

## 新 書 目

*Art, Religion, and Politics in Medieval China. The Dunhuang Cave of the Zhai Family*, by Qiang Ning, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

*Autumn Willows: Poetry by Women of China's Golden Age*, by Li Ye (Author), Xue Toa (Author), Yu Xu-anji, Translator by Bannie Chow, Thomas Cleary, Story Line Press, 2004.

《寶相莊嚴》，常越編，北京：文物出版社，2003年12月。

《碑林集刊》（九），西安碑林博物館編，西安：陝西人民美術出版社，2003年12月。

《北朝隋唐均田制新探》（南強史學叢書），楊際平著，長沙：岳麓書社，2003年10月。

《北朝隋唐中國佛教思想史》，荒木典俊編著，京都：法藏館，2000年12月。

《貶謫文化與貶謫文學：以中唐元和五大詩人之貶及其創作為中心》（兩岸文化星系叢書第一輯），尚永亮著，蘭州大學出版社，2004年1月。

《渤海使と日本古代文學》（アジア游學別冊2），田中隆昭監修，東京：勉誠出版，2003年10月。

*Buddhism, Diplomacy, and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*, by Tansen Sen, Honolulu: Association for Asian Studies and University of Hawaii Press, 2003.

《燦爛佛宮——敦煌莫高窟考古大發現》（古代文明探索之旅叢書），樊錦詩、趙聲良著，杭州：浙江文藝出版社，2004年8月。

《岑仲勉史學論文集》（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年4月。

《岑仲勉史學論文續集》（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年8月。

《禪與唐宋詩學》，張晶著，北京：人民文學出版社，2003年6月。

《禪宗與中國佛教文化》，惟正、楊曾文著，北京：中國社會科學出版社，2004年6月。

《長安吏治》，杜文玉著，西安出版社，2003年。

《〈長恨歌〉研究》，周相錄著，成都：巴蜀書社，2003年10月。

《陳國符道藏研究論文集》，陳國符著，上海古籍出版社，2004年4月。

《陳寅恪集·講義及雜稿》，陳寅恪著，北京：三聯書店，2002年5月。

《初唐佛典辭彙研究》（社科博士論叢），王紹峰著，合肥：安徽教育出版社，2004年8月。

《初唐の文學と韻律論》，古川末喜著，東京：知泉書館，2003年12月。

## 新 書 目

- 《傳統與個性——唐宋六大家與儒佛道》，陳曉芬著，上海古籍出版社，2002年8月。
- 《從撒馬爾干到長安——粟特人在中國的文化遺迹》，榮新江、張志清主編，北京圖書館出版社，2004年4月。
- 《大唐の都・長安を絢爛に生きた人たち》（NHKカルチャーアワー・東西傑物伝），今枝二郎著，東京：NHK出版，2003年4月。
- Divination et société dans la Chine médiévale*, by Marc Kalinowski, Bibliothèque nationale de France, 2003.
- 《道家與中國哲學》（隋唐五代），張成權著，北京：人民出版社，2004年7月。
- 《地藏信仰研究》，張總著，北京：宗教文化出版社，2003年3月。
- 《都護制度研究》（邊疆史地叢書），李大龍著，哈爾濱：黑龍江教育出版社，2003年11月。
- 《杜甫評傳》（上中下）（北大名家名著文叢），陳貽焮著，北京大學出版社，2003年7月。
- 《杜甫與唐宋詩學：杜甫誕生一千二百九十年國際學術研討會論文集》，陳文華編，臺北：里仁書局，2003年6月。
- 《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》（南京大學博士文叢第六輯），孫亦平著，南京大學出版社，2004年7月。
- 《杜佑評傳》（中國思想家評傳叢書），郭鋒著，南京大學出版社，2004年8月。
- 《敦煌變文12種語法研究》，吳福祥著，開封：河南大學出版社，2004年4月。
- 《敦煌莫高窟北區石窟》（第二、三卷），彭金章、王建軍著，敦煌研究院編，北京：文物出版社，2004年7月。
- 《敦煌石窟全集》2《尊像畫卷》，羅華慶主編，香港：商務印書館，2002年3月。
- 《敦煌石窟全集》5《阿彌陀經畫卷》，施萍婷主編，香港：商務印書館，2002年3月。
- 《敦煌石窟全集》6《彌勒經畫卷》，王惠民主編，香港：商務印書館，2002年3月。
- 《敦煌石窟全集》8《塑像卷》，劉永增主編，香港：商務印書館，2003年12月。
- 《敦煌石窟全集》10《密教畫卷》，彭金章主編，香港：商務印書館，2003年12月。
- 《敦煌石窟全集》11《楞伽經畫卷》，賀世哲主編，香港：商務印書館，2003年12月。
- 《敦煌石窟全集》18《山水畫卷》，趙聲良主編，香港：商務印書館，2002年3月。
- 《敦煌石窟全集》22《石窟建築卷》，孫毅華、孫儒傑主編，香港：商務印書館，2003年12月。
- 《敦煌石窟全集》23《科學技術畫卷》，王進玉主編，香港：商務印書館，2001年10月。
- 《敦煌吐魯番研究》第七卷，季羨林、饒宗頤主編，北京：中華書局，2004年1月。
- 《敦煌學五十年》，〔日〕神田喜一郎著，高野雪、初曉波、高野哲次譯，北京大學出版社，2004年1月。
- 《敦煌陽關玉門關論文選萃》，紀忠元、紀永元主編，蘭州：甘肅人民出版社，2003年8月。
- 《敦煌飲食探秘》，高啓安著，北京：民族出版社，2004年5月。

*Empress Wu Zetian in Fiction and in History*, by Dora Shu-Fang Dien, Nova Science Publishers, Incorporated, 2003. 8.

《2000年敦煌學國際學術討論會文集/歷史文化卷》上，敦煌研究院編，蘭州：甘肅民族出版社，2003年9月。

《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》(28—30)，上海古籍出版社、法國國家圖書館編，上海古籍出版社，2002—2003年12月。

《方回的唐宋律詩學》(中國人民大學古典文學研究叢書)，詹杭倫著，北京：中華書局，2002年12月。

《分門纂類唐宋時賢千家詩選校證》，劉克莊編集，李更、陳新校證，北京：人民文學出版社，2002年12月。

《佛教美術叢考》，金申著，北京：科學出版社，2004年1月。

《佛教物質文化：寺院財富與世俗供養國際學術研討會論文集》，胡素馨主編，上海書畫出版社，2003年12月。

《佛教藝術》(遙望星宿——甘肅考古文化叢書)，胡同慶、安忠義著，敦煌文藝出版社，2004年2月。

《法苑珠林校注》全六冊(中國佛教典籍選刊)，〔唐〕釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，北京：中華書局，2003年12月。

《高昌國——西元五至七世紀絲綢之路上的一個移民小社會》，宋曉梅著，北京：中國社會科學出版社，2003年11月。

《高適岑參詩文選評》(新世紀古典文學經典讀本)，陳鐵民撰，上海古籍出版社，2002年12月。

*The Genesis of East Asia, 221 B. C.—A. C. 907*, by Charles Holcombe, Honolulu: Association for Asian Studies and University of Hawaii Press, 2001.

*The Glory of the Silk Road Art from Ancient China*, edited by Li Jian, the Dayton Art Institute, 2003.

《古代石窟》(20世紀中國文物考古發現與研究叢書)，李裕群著，北京：文物出版社，2003年10月。

《古籍佚書拾存》，殷夢霞、王冠選編，北京圖書館出版社，2003年8月。

《古文獻學四講》，黃永年著，廈門：鷺江出版社，2003年9月。

《固原歷史文物》，寧夏固原博物館編著，北京：科學出版社，2004年8月。

《光明使者：圖說摩尼教》，馬小鶴、張忠達著，上海社會科學院出版社，2003年8月。

《(國立中央博物館藏)西域美術》，國立中央博物館編，漢城：韓國博物館會，2003年12月。

《韓偓事迹考略》，陳繼龍著，上海古籍出版社，2004年6月。

《韓愈古文校注彙輯》(全五冊)(中華叢書)，羅聯添編，臺北：編譯館，2003年6月。

## 新 書 目

- 《韓愈集宋元傳本研究》(唐研究基金會叢書), 劉真倫著, 北京: 中國社會科學出版社, 2004 年 6 月。
- 《漢晉唐時期農業》上、下 (唐研究基金會叢書), 張澤咸著, 北京: 中國社會科學出版社, 2003 年 12 月。
- 《漢唐財政史論》, 陳明光著, 長沙: 岳麓書社, 2003 年 10 月。
- 《漢唐間史學的發展》, 胡寶國著, 北京: 商務印書館, 2003 年 11 月。
- 《漢唐文化與高昌歷史》, 孟憲實著, 濟南: 齊魯書社, 2004 年 6 月。
- 《漢唐之間的視覺文化與物質文化》, 巫鴻主編, 北京: 文物出版社, 2003 年 12 月。
- 《漢唐文學與文化研究》, 孫映達等主編, 上海: 學林出版社, 2004 年 2 月。
- 《漢文佛教大藏經研究》, 李富華、何梅著, 北京: 宗教文化出版社, 2003 年 12 月。
- 《航海交通貿易研究》, 韓振華著, 香港大學亞洲研究中心, 2002 年 8 月。
- 《賀昌群文集》(三卷), 賀昌群著, 北京: 商務印書館, 2003 年 12 月。
- Historical Records of the Five Dynasties (Translations from the Asian Classics)*, by Xiu Ouyang, tr. by Richard L. Davis, Columbia University Press, 2004.
- 《華僑史及古民族宗教研究》, 韓振華著, 香港大學亞洲研究中心, 2003 年 8 月。
- 《皇帝政治の中國》, 梅原郁著, 東京: 白帝社, 2003 年 11 月。
- Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings from the Pre-Qin Period to the Song Dynasty*, ed. by Robin Wang, Hackett Publishing Company, 2003.
- The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture (Buddhism: A Princeton University Press Series)*, by John Kieschnick, Princeton: Princeton University Press, 2003.
- In Love with the Way: Chinese poems of Tang Dynasty*, by Francois Cheng, Shambhala, 1st Shambh edition, 2002.
- 《暨南史學》第一輯, 紀宗安、湯開建主編, 廣州: 暨南大學出版社, 2002 年 11 月。
- 《暨南史學》第二輯, 紀宗安、湯開建主編, 廣州: 暨南大學出版社, 2003 年 12 月。
- 《賈島詩集校注》, 李建昆校注, 臺北: 里仁書局, 2002 年 12 月。
- 《交河故城的形制布局》, 李肖著, 北京: 文物出版社, 2003 年 11 月。
- 《金剛經贊研究》, 達照著, 北京: 宗教文化出版社, 2002 年 12 月。
- 《金錢之旅: 從君士坦丁堡到長安》, 林英著, 北京: 人民美術出版社, 2004 年 5 月。
- 《金石論叢》(岑仲勉著作集), 岑仲勉著, 北京: 中華書局, 2004 年 4 月。
- 《空海入唐の道 現代中國に蘇る巡禮道を行く》, 靜慈圓著, 朱鷺書房, 2003 年 8 月。
- 《空海入唐一虚しく往きて実ちて歸らん》, 飯島太千雄著, 東京: 日本經濟新聞社, 2003 年 10 月。



- 《空海と中國文化》，岸田知子著，東京：大修館書店，2003年11月。
- 《郎官石柱題名新考訂》（外三種：《翰林學士壁記注補》、《補唐代翰林兩記》、《登科記考訂補》），（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年4月。
- 《李白研究》，周勛初編，武漢：湖北教育出版社，2003年8月。
- 《李白傳》，李長之著，天津：百花文藝出版社，2003年11月。
- 《李賀集》，王友勝、李德輝校注，長沙：岳麓書社，2003年1月。
- 《李商隱詩文選評》，劉學鍇、李翰著，上海古籍出版社，2003年12月。
- 《李埏教授九十華誕紀念文集》，雲南大學中國經濟史研究所、雲南大學歷史系編，昆明：雲南大學出版社，2003年11月。
- 《靈境詩心：中國古代山水詩史》，陶文鵬、韋鳳娟主編，南京：鳳凰出版社，2004年4月。
- 《劉禹錫全集編年校注》（上下冊），陶敏、陶紅雨校注，長沙：岳麓書社，2003年11月。
- 《柳宗元詩文選評》，尚永亮著，上海古籍出版社，2003年12月。
- 《六朝隋唐醫學之傳承與整合》，范家偉著，香港中文大學出版社，2004年。
- 《六至九世紀中國政治史》，黃永年著，上海書店出版社，2004年7月。
- 《律令論纂》，小林宏著，東京：汲古書院，2003年2月。
- 《麥積山石窟藝術文化論文集》（上下冊），鄭炳林、花平寧編，蘭州大學出版社，2004年6月。
- Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts*, by Vivienne Lo and Christopher Cullen, Routledge, London: RoutledgeCurzon, 2004.
- Medieval Chinese Warfare, 300-900 (Warfare and History)*, by David Andrew Graff, Routledge 2002.
- Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry* (Harvard East Asian Monographs, 225), by Xiaoshan Yang, Harvard University Press, 2003.
- 《孟郊詩集箋注》，〔唐〕孟郊著，郝世峰箋注，石家莊：河北教育出版社，2002年5月。
- Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective*, by Livia Kohn, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.
- 《內藤湖南研究》，錢婉約著，北京：中華書局，2004年7月。
- 《歐亞學刊》（第4輯），余太山主編，北京：中華書局，2004年6月。
- Performing the Visual: The Practice of Buddhist Wall Painting in China and Central Asia, 618-960*, by Sarah E. Fraser, Stanford: Stanford University Press, 2004.
- 《千年詩魂·蜀道李白》（李白研究論叢第四輯·紀念李白誕辰一千三百周年李白詩歌研討會論文集），四川省江油市人民政府、四川李白研究學會編，成都：四川大學出版社，2003年9月。
- 《千載佳句》，〔日〕大江維時編纂，宋紅校訂，上海古籍出版社，2003年12月。
- 《遣唐使の見た中國》，古瀨奈津子著，東京：吉川弘文館，2003年5月。

## 新書目

《全隋文補遺》，韓理洲輯校編年，西安：三秦出版社，2004年3月。

《〈全唐詩〉名物詞研究》，閻齡著，成都：巴蜀書社，2004年2月。

《全唐文》（標點校注本），董誥編纂，太原：山西教育出版社，2002年12月。

《日本と渤海の古代史》，佐藤信編，東京：山川出版社，2003年5月。

*Rituals of Recruitment in Tang China: Reading an Annual Programme in the Collected Statements by Wang Dingbao (870-940)*, by Oliver J. Moore, Leiden: Brill, 2004.

《儒釋道背景下的唐代詩歌》，陳炎、李紅春著，北京：昆侖出版社，2003年4月。

*Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Philip E. Lilienthel Book in Asian Studies), by John R. McRae, University of California Press, 2004.

*Silk Road. Monks, Warriors and Merchants on the Silk Road*, by Luce Boulnois, translated by Helen Loveday with additional material by Bradley Mayhew and Angela Sheng, Hong Kong: Odyssey Books & Guides, 2004.

*The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith*, ed. by Susan Whitfield, London: The British Library, 2004.  
6.

*The Silk Road: Two Thousand Years in the Heart of Asia*, by Frances Wood, University of California Press, 2003.

《沈下賢集校注》，肖占鵬、李勃洋校注，天津：南開大學出版社，2003年12月。

《聖德太子と東アジア世界》，川勝守著，東京：吉川弘文館，2002年12月。

《四——六世紀內遷胡人家族制度研究》，柏貴喜著，北京：民族出版社，2003年12月。

《盛世遺珍：唐代金銀器巡禮》，譚前學編著，西安：三秦出版社，2003年10月。

《宋史藝文志考證》，陳樂素著，廣州：廣東人民出版社，2002年3月。

*A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together With a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, by Li Tang, Pieterlen, Suisse: Peter Lang, 2004.

《隋書求是》（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年4月。

《隋唐道家與道教》（上、下），李大華、李剛、何建明著，廣州：廣東人民出版社，2003年4月。

《隋唐五代石刻文獻全編》（全四冊），國家圖書館善本金石組編，北京圖書館出版社，2003年6月。

《隋唐五代正史補訂文獻彙編》（全四冊），徐蜀編，北京圖書館出版社，2004年3月。

《隋唐音研究》，葛毅卿著，李葆嘉理校，南京師範大學出版社，2003年8月。

《隋唐制度淵源略論稿》（外二種），陳寅恪著，石家莊：河北教育出版社，2002年11月。

《太原龍山道教石窟藝術研究》，張明遠著，太原：山西科學技術出版社，2002年4月。

- 《唐蕃古道》，白漁著，北京：中國青年出版社，2004年6月。
- 《唐朝文化史》，徐連達著，上海：復旦大學出版社，2003年11月。
- T'ang China: The Rise of the East in World History*, by S. A. M. Adshead, Palgrave Macmillan, 2004.
- 《唐大詔令集補編》（上、下），李希泌主編，上海古籍出版社，2003年12月。
- 《唐代帝王陵墓》，劉向陽著，西安：三秦出版社，2003年9月。
- 《唐代佛教地理研究》，李映輝著，長沙：湖南大學出版社，2004年4月。
- 《唐代關中士族與文學》，李浩著，北京：中國社會科學出版社，2003年。
- 《唐代科舉與文學》，傅璇琮著，西安：陝西人民出版社，2003年5月。
- 《唐代經濟民事法律述論》，張中秋著，北京：法律出版社，2002年4月。
- 《唐代の道教と天師道》，小林正美著，東京：知泉書館，2003年4月。
- 《唐代墓誌》，袁道俊編著，上海人民美術出版社，2004年1月。
- 《唐代前期軍事史略論稿》，王永興著，北京：昆侖出版社，2003年4月。
- 《唐代詩人叢考》，傅璇琮著，北京：中華書局，2003年5月。
- 《唐代詩人婚姻研究》，王輝斌著，北京：群言出版社，2004年3月。
- 《唐代身分法制研究——以唐律名例律爲中心》，高明士主編，臺北：五南圖書出版公司，2003年4月。
- 《唐代文學百科辭典》，卞孝萱主編，上海漢語大詞典出版社，2003年12月。
- 《唐代玄宗肅宗之際的中樞政局》，任士英著，北京：社會科學文獻出版社，2003年12月。
- 《唐代咏史祖詩考論》，趙望秦著，西安：三秦出版社，2003年8月。
- 《唐代樂舞新論》，沈冬著，北京大學出版社，2004年4月。
- 《唐代中書門下體制研究》，劉後濱著，濟南：齊魯書社，2004年6月。
- 《唐告身と日本古代の位階制》，大庭修著，皇學館大學出版部，2003年11月。
- 《唐惠莊太子李撝墓發掘報告》，陝西省考古研究所編著，北京：科學出版社，2004年4月。
- 《唐節愍太子墓發掘報告》，陝西省考古研究所等編著，北京科學出版社，2004年6月。
- 《唐九卿考》（唐研究基金會叢書），郁賢皓著，北京：中國社會科學出版社，2003年11月。
- 《唐人傳奇》，李宗爲著，北京：中華書局，2003年6月。
- 《唐人行第錄》（外三種：《讀全唐詩札記》、《讀全唐文札記》、《唐集質疑》）（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年4月。
- 《唐人小說與政治》，卞孝萱著，廈門：鷺江出版社，2003年6月。
- 《唐詩地圖》，吳真著，廣州：南方日報出版社，2003年3月。
- 《唐詩畫譜》，（明）黃鳳池編、綦維、趙睿才、梁桂芳整理，濟南：山東畫報出版社，2004年1月。
- 《唐詩人研究》，聞一多著，成都：巴蜀書社，2003年1月。

## 新 書 目

---

- 《唐詩史案》，陳文華著，上海古籍出版社，2003年9月。
- 《唐詩選注集評》，韓兆琦著，北京：商務印書館，2003年6月。
- 《唐詩與長安》，閻琦著，西安出版社，2003年。
- 《唐詩與人生》，洪丕謨著，上海古籍出版社，2001年12月。
- 《唐詩植物圖鑒》，潘富俊著，上海書店出版社，2003年1月。
- 《唐宋八大家文集》（上、下），金鋒編，九州圖書出版社，2004年6月。
- 《唐宋筆記小說釋譯》，沈履偉注譯，天津古籍出版社，2004年5月。
- 《唐宋傳奇集》，魯迅著，天津古籍出版社，2002年8月。
- 《唐宋詞格律》，龍榆生著，上海古籍出版社，2001年12月。
- 《唐宋詞流派研究》，余傳棚著，武漢大學出版社，2004年6月。
- 《唐宋詞欣賞》，夏承燾著，北京出版社，2002年5月。
- 《唐宋詞與商業文化關係研究》，王曉驪著，北京：中國社會科學出版社，2004年8月。
- 《唐宋の小説と社會》，岡本不二明著，東京：汲古書院，2003年10月。
- 《唐宋時期的公園文化》，侯乃慧著，臺北：東大圖書公司，1997年9月。
- 《唐宋詩美學與藝術論》，陶文鵬著，天津：南開大學出版社，2003年8月。
- 《唐宋詩學論集》，謝思煒著，北京：商務印書館，2003年3月。
- 《唐宋文化與詩詞論稿》，陳忻著，重慶出版社，2004年6月。
- 《唐詩二十講》，張愛華著，北京：新世界出版社，2004年8月。
- 《唐詩宋詞十五講》，葛曉音著，北京大學出版社，2003年1月。
- 《唐詩學史稿》，陳伯海主編，石家莊：河北人民出版社，2004年5月。
- 《唐史余瀋》（外一種：《府兵制度研究》）（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年4月。
- 《唐宋開封生態環境研究》，程遂營著，北京：中國社會科學出版社，2002年12月。
- 《唐太宗全集校注》，吳雲、冀宇輯注，天津古籍出版社，2003年7月。
- 《唐五代宋初敦煌畜牧業研究》，乜小紅著，臺北：新文豐出版公司，2003年3月。
- 《唐新城長公主墓發掘報告》，陝西省考古研究所、陝西歷史博物館、禮泉縣昭陵博物館編著，北京：科學出版社，2004年4月。
- 《唐研究》第9卷（“長安：社會生活空間與制度運作舞臺”研究專輯），榮新江主編，北京大學出版社，2003年12月。
- 《天龍山石窟》，李裕群、李鋼編著，北京：科學出版社，2003年3月。
- 《通鑑隋唐紀比事質疑》（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年4月。
- 《突厥集史》（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年5月。

*Turfan Revisited — The First Century of Research into the Art and Cultures of the Silk Road*, ed. by D. Durkin-Meisterernst et al., Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2004.

《王權的確立と授受：唐・古代チベット帝國（吐蕃）・南詔國を中心として》，大原良通著，東京：汲古書院，2003年7月。

《王維詩集箋注》，楊文生編著，成都：四川人民出版社，2003年9月。

《維吾爾古代文獻研究》，耿世民著，北京：中央民族大學出版社，2003年12月。

《韋莊詩詞箋注》（上下），〔唐〕韋莊著，齊濤箋注，濟南：山東教育出版社，2002年6月。

《魏晉南北朝隋唐史資料》第20輯，武漢大學中國三至九世紀研究所編，武漢大學出版社，2003年12月。

《文史存稿》，黃永年著，西安：三秦出版社，2004年5月。

《文選版本論稿》，范志新著，南昌：江西人民出版社，2003年9月。

《〈文選〉與“文選學”——第五屆文選學國際學術研討會論文集》，中國文選研究會編，北京：學苑出版社，2003年5月。

*A Wild Deer Amid Soaring Phoenixes. The Opposition Poetics of Wang Ji*, by Ding Xiang Warner, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

《五代史書彙編》（全十冊），傅璇琮、徐海榮、徐吉軍主編，杭州出版社，2004年5月。

《五代狀元奇談・五代狀元譜》，周臘生著，北京：紫禁城出版社，2004年1月。

《シルクロードと世界史》，森安孝夫編，大阪大學大學院文學研究科，2003年12月。

《西北民族論叢》（第二輯），周偉洲主編，北京：中國社會科學出版社，2003年12月。

《細說隋唐》，趙劍敏著，上海人民出版社，2002年10月。

《西突厥史料補闕及考證》（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年4月。

《西域聖火：神秘的古波斯祆教》，滕磊編著，北京：人民美術出版社，2004年5月。

《先秦至隋唐時期西北少數民族遷徙研究》，李吉和著，北京：民族出版社，2003年12月。

《咸陽碑刻》（上、下），王友懷主編，西安：三秦出版社，2003年7月。

《新版唐代墓誌所在總合目錄》，氣賀澤保規編，東京：汲古書院，2004年3月。

《新疆出土のサーサーン式銀貨——新疆ウイグル自治區博物館藏のサーサーン式銀貨》（《シルクロード學研究》第19號），奈良：シルクロード學研究センター，2003年3月。

《新舊五代史地名族名索引》，郭聲波、王蓉貴編，成都：四川辭書出版社，2000年1月。

《新譯唐詩音韻百首》，劉軍平選，北京：中華書局，2002年11月。

《新中國出土墓誌・陝西》貳（上下），中國文物研究所、陝西省古籍整理辦公室編，北京：文物出版社，2003年10月。

《新中國出土墓誌・北京》壹上下2冊，中國文物研究所、北京石刻藝術博物館編，北京：文物出

- 版社，2003年12月。
- 《行歷抄校注》，白化文、李鼎霞校注，石家莊：花山文藝出版社，2004年1月。
- Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*, by Sally Hovey Wriggins, Westview Press, 1998.
- 《薛允升〈唐明律合編稿本〉》(上下)，奧村郁三編，大阪：關西大學出版社，2003年7、10月。
- 《楊貴妃文學史研究》，竹村則行著，東京：研文出版，2003年11月。
- 《仰望陳寅恪》，蔡鴻生著，北京：中華書局，2004年1月。
- 《伊朗學在中國論文集》第三集，葉奕良編，北京大學出版社，2003年11月。
- 《藝術史研究》第五輯，中山大學藝術史研究中心編，廣州：中山大學出版社，2003年12月。
- 《永泰公主與永泰公主墓》，拜根興、樊英峰合著，西安：三秦出版社，2004年4月。
- 《游城南記校注》，〔宋〕張禮撰，史念海、曹爾琴校注，西安：三秦出版社2003年6月。
- 《于闐》，和田地區文管所編著，烏魯木齊：新疆美術攝影出版社，2004年6月。
- 《榆林碑石》，康蘭英主編，西安：三秦出版社，2003年10月。
- 《禹域出土墨寶書法源流考》，中村不折著，李德範譯，北京：中華書局，2003年8月。
- 《緣起·佛性·成佛：隋唐佛學三大核心理念的爭議之研究》，夏金華著，北京：宗教文化出版社，2003年3月。
- 《雲笈七籤》全五冊，〔宋〕張君房撰、李永晟點校，北京：中華書局，2004年3月。
- 《藏外佛教文獻》第7、8、9輯，方廣錫主編，北京：宗教文化出版社，2000年6月、2003年6月、2003年7月。
- 《張說：玄宗とともに翔た文人宰相》，高木重俊著，東京：大修館書店，2003年11月。
- 《張政烺文史論集》，張政烺著，北京：中華書局，2004年4月。
- 《貞觀政要集校》，吳兢撰，謝保成集校，北京：中華書局，2003年11月。
- 《誌基金石源流》，王宏理著，北京：中國文史出版社，2002年7月。
- 《中國佛教僧團發展及其管理研究》，王永會著，成都：巴蜀書社，2003年10月。
- 《中國服飾史》，沈從文、王杼著，西安：陝西師範大學出版社，2004年5月。
- 《中國古代經濟重心南移和唐宋江南經濟研究》，鄭學檬著，長沙：岳麓書社，2003年10月。
- 《中國古代建築與園林》，唐鳴鏑、黃震宇、潘曉嵐編著，北京：旅遊教育出版社，2003年。
- 《中國古代中央客館制度研究》，王靜著，哈爾濱：黑龍江教育出版社，2002年12月。
- 《中國古代の王権と天下秩序一日中比較史の視點から》，渡辺信一郎著，東京：校倉書房，2003年7月。
- 《中國古玉器圖鑒·唐宋玉器》，余繼明編著，浙江大學出版社，2003年3月。
- 《中國歷史·隋唐遼宋金卷》，張國剛、楊樹森等著，北京：高等教育出版社，2002年5月。
- 《中國人口通史》(第二卷·隋唐五代時期)，凍國棟著，上海：復旦大學出版社，2002年11月。

- 《中國社會科學院歷史研究所學刊》第二、三集，中國社會科學院歷史研究所學刊編委會編輯，北京：商務印書館，2004年4月、10月。
- 《中國史のなかの諸民族》，川本芳昭著，東京：山川出版社，2004年2月。
- 《中國舞蹈發展史》（增補修訂本），王克芬著，上海人民出版社，2003年11月。
- 《中國西部考古記·吐火羅語考》，〔法〕謝和耐、伯希和等著，馮承鈞譯，北京：中華書局，2004年2月。
- 《中國祆教藝術史研究》，姜伯勤著，北京：三聯書店，2004年4月。
- 《中國學術思想史論叢》（卷四），錢穆著，合肥：安徽教育出版社，2004年7月。
- 《中國紙和印刷文化史》，錢存訓著、鄭如斯編訂，桂林：廣西師範大學出版社，2004年5月。
- 《中國中古良賤身份制度研究》，李天石著，南京師範大學出版社，2004年5月。
- 《中國中古史論集》，張國剛主編，天津古籍出版社，2003年9月。
- 《中國中古史研究》第1—3期，中國中古史研究編輯委員會編，臺北：蘭臺出版社，2002年9月、2003年4月、2004年3月。
- 《中國主要地名辭典——隋—宋金》，鈴木哲雄著，山喜房佛書林，2003年9月。
- 《中華舞蹈圖史》，王克芬著，臺北：文津出版社有限公司，2002年。
- 《中日古代城市研究》，〔日〕中村圭爾、辛德勇編，北京：中國社會科學出版社，2004年3月。
- 《中外關係歷史研究》，韓振華著，香港大學亞洲研究中心，1999年。
- 《中外關係史：新史料與新問題》，榮新江、李孝聰主編，北京：科學出版社，2004年1月。
- 《中外史地考證》（外一種：《佛遊天竺記考釋》）（岑仲勉著作集），岑仲勉著，北京：中華書局，2004年4月。
- 《中西交通史料彙編》1—4冊，張星烺編注，朱傑勤校訂，北京：中華書局，2003年6月。
- 《中央アジア出土文物論叢》，森安孝夫編，京都：朋友書店，2004年3月。
- 《周秦漢唐文化研究》第2輯，黃留珠、魏全瑞主編，西安：三秦出版社，2003年11月。
- 《走出古典：唐宋詞體與宋詩的演進》，木齋著，北京：中國社會科學出版社，2002年8月。
- 《〈祖堂集〉語法研究》，張美蘭著，北京：商務印書館，2003年10月。
- 《オアシス國家とキャラバン交易》，荒川正晴著，東京：山川出版社，2003年12月。



## 第十卷作者研究或學習單位及文章索引

- 拜根興 陝西師範大學歷史系 X/641
- 陳懷宇 Department of Religion, Princeton University, USA (博士生) X/584
- 陳 明 北京大學東方學研究院 X/636
- 陳寅恪 中山大學歷史系 X/7
- Covey, Roger Tang Research Foundation, USA. X/433
- 傅璇琮 中華書局 X/139
- 高明士 臺灣大學歷史系 X/227
- 高世瑜 中國國家博物館 X/329
- 葛承雍 中國文物研究所 X/73
- 葛曉音 北京大學中文系 X/111
- 葛兆光 清華大學歷史系 X/29
- 郝春文 上海師範大學歷史系 X/646
- 胡 戟 陝西師範大學歷史系 X/257
- 戶倉英美 東京大學文學部 X/111
- 黃正建 中國社會科學院歷史研究所 X/293
- 姜伯勤 中山大學歷史系 X/265
- 雷 聞 中國社會科學院歷史研究所 X/609
- 李斌城 中國社會科學院歷史研究所 X/501
- 李德輝 湘潭師範學院中文系 X/631
- 林韻柔 臺灣大學歷史學研究所 (博士生) X/589
- 劉後濱 中國人民大學歷史系 X/619
- 劉健明 加拿大獨立學者 X/193

- 
- 劉隆凱 武漢第一中學 X/7
- 劉 屹 首都師範大學歷史系 X/598
- 羅 新 北京大學中國古代史研究中心 X/283
- 馬俊民 天津師範大學歷史學院 X/626
- 馬世長 北京大學考古文博學院 X/527
- Mair, Victor H. Pennsylvania University, USA X/45
- 寧 欣 北京師範大學歷史系 X/604
- 齊東方 北京大學考古文博學院 X/653
- 榮新江 北京大學中國古代史研究中心 X/1、581
- 尚 剛 清華大學美術學院美術學系 X/459
- Stargardt, Janice Sidney Sussex College, University of Cambridge, UK X/383
- 陶 敏 湘潭師範學院中文系 X/631
- Twitchett, Denis Princeton University, USA X/383
- 王邦維 北京大學東方學研究院 X/377
- 王克芬 中國藝術研究院舞蹈研究所 X/85
- 王 素 中國文物研究所 X/173
- 王 堯 中央民族大學 X/493
- 吳宗國 北京大學歷史系 X/157
- 嚴耀中 上海師範大學歷史系 X/65
- 張國剛 清華大學歷史系 X/361
- 張耐冬 北京師範大學歷史系（博士生） X/619
- 鄭學檬 廈門大學歷史系 X/211

# 《唐研究》第 1—10 卷分類目錄

雷 聞 榮新江 編

## 【宗教、思想史】

### 思想史

跋吐魯番所出《千字文》(唐長孺 I/1)

北周後期至唐初禮制的變遷與學術文化的統一(史睿 III/165)

攀龍附鳳的追認?——從小林正美《唐代の道教と天師道》討論佛教道教宗派研究的方法(葛兆光 X/29)

盛世的平庸——八世紀上半葉中國的知識與思想狀況(葛兆光 V/1)

歷史、思想史、一般思想史——以唐代為例討論禪思想史研究中的一些問題(葛兆光 VIII/1)

論韓愈反佛(陳懷宇 VII/39)

敦煌文書中的“平等大王”和唐宋間的均平思潮(嚴耀中 VI/19)

書評:程薈、董乃斌《唐帝國的精神文明》(劉健明 IV/535)

書評:程方平《隋唐五代的儒學》、許凌雲《中國儒學史——隋唐卷》、張躍《唐代後期儒學的新趨向》(劉健明 VI/435)

書評:砂山稔《隋唐道教思想史研究》(葛兆光 II/466)

書評:山田俊《唐初道教思想史研究》(劉屹 VI/451)

### 國家祭祀與宗教

“咒禁博士”源流考——兼論宗教對隋唐行政法的影響(朱瑛石 V/147)

論唐代皇帝的圖像與祭祀(雷聞 IX/261)

論九宮祭祀與道教崇拜(吳麗娛 IX/283)

略論唐宋時期迎春禮俗的演變(簡濤 III/185)

書評：甘懷真《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（雷聞 X/609）

書評：陳戍國《中國禮制史·隋唐五代卷》、任爽《唐代禮制研究》（雷聞 VII/532）

書評：章群《唐代祠祭論稿》（雷聞 VI/447）

#### 佛教、民間信仰與社會

A Holy Alliance: The Court – Appointed “Monks of Great Virtue” and Their Religious and Political Role under the Sui Dynasty (581 – 617) (Jinhua Chen VII/19)

隋晉王楊廣“寶臺經藏”建置述論（王光照 VII/1）

初唐閻羅圖像及刻經——以《齊士員獻陵造像碑》拓本為中心（張總 VI/1）

唐代文人的維摩信仰（孫昌武 I/87）

唐代內侍省宦官奉佛因果補說（嚴耀中 X/65）

唐代江南的淫祠與佛教（嚴耀中 II/51）

The Maitreyist Huaiyi (D. 695) and Taoism (Antonino Forte IV/15)

The Maitreyist Huaiyi (D. 695) and Taoism. Additions and Corrections (Antonino Forte V/35)

杜牧與星命（陳萬成 VIII/61）

敦煌靈應小說的佛教史學價值——以《持誦金剛經靈驗功德記》為例（鄭阿財 IV/31）

吐魯番出土《功德疏》所見西州庶民的淨土信仰（王素 I/11）

唐後期五代宋初沙州的方等道場與方等道場司（郝春文 II/63）

關於唐後期五代宋初沙州僧俗的施捨問題（郝春文 III/19）

五代十國佛教研究（李斌城 I/37）

書評：Chen Jinhua, *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship. Tanqian in Sui Buddhism and Politics*（陳懷宇 X/584）

書評：古正美《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》（林韻柔 X/589）

書評：賈二強《唐宋民間信仰》（雷聞 IX/523）

書評：黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》（趙貞 VIII/517）

書評：西本照真《三階教の研究》、Jamie Hubbard, *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood. The Rise and Fall of a Chinese Heresy*（張總 VIII/467）

書評：Stephen Teiser, *Ghost Festival in Medieval China*（楊繼東 II/470）

書評：Stephen Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*（楊繼東 III/483）

書評：方廣錫主編《藏外佛教文獻》第一輯（榮新江 II/463）

書評：Paul W. Kroll, *Dharma Bell and Dhāranī Pillar. Li Po's Buddhist Inscriptions*（孫英剛 IX/509）

## 道教

《隋書·經籍志·道經序》與道教教主元始天尊的確立（王承文 VIII/17）

敦煌本《昇玄內教經》試探（萬毅 I/67）

敦煌十卷本《老子化胡經》殘卷新探（劉屹 II/101）

敦煌殘抄本《太上濟衆經》考釋（王卡 VI/57）

唐代道教鏡實物研究（王育成 VI/27）

書評：T. H. Barrett, *Taoism under the T'ang*（劉屹 V/486）

書評：小林正美《唐代の道教と天師道》（劉屹 X/598）

書評：Florian Reiter, *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period*（劉屹 VIII/471）

書評：王宗昱《〈道教義樞〉研究》（劉屹 VIII/476）

書評：Anna K. Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West: 1950-1990"、安娜·塞德爾著，蔣見元、劉凌譯《西方道教研究史》、索安著，呂鵬志、陳平等譯《西方道教研究編年史》（劉屹 IX/512）

## 三夷教

唐朝三夷教政策論略（林悟殊 IV/1）

唐代祆教圖像再考——敦煌漢文寫卷伯希和編號 P.4518 之附件 24 表現的形象是否祆教神祇妣厄娜（Daēna）和妣厄媧（Daēva）（張廣達 III/1）

唐安菩墓所出三彩駱駝所見“盛於皮袋”的祆神——兼論六胡州突厥人與粟特人之祆神崇拜（姜伯勤 VII/55）

唐代景教傳教士入華的生存方式與“流產文明”（葛承雍 X/73）

所謂唐代景教文獻兩種辨偽補說（陳懷宇 III/41）

富岡謙藏氏藏景教《一神論》真偽存疑（林悟殊 VI/67）

書評：克里木凱特《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》、朱謙之《中國景教》（陳懷宇 II/475）

## 【語言、文學與文獻學】

### 語言

唐代俗語詞輯釋（黃征 I/195）

唐代俗語詞輯釋（二）（黃征 IV/137）

唐代詞語拾詁（羅維明 II/237）

《入唐求法巡禮行記》疑難詞語考辨（董志翹 III/119）

中古碑誌與大型辭書編纂（許建平 III/137）

書評：朱鳳玉《敦煌寫本碎金研究》（黃征 IV/543）

### 文學史

從永明體到沈宋體——五言律體形成過程之考察（杜曉勤 II/121）

論初盛唐文人的干謁方式（葛曉音 I/119）

論開元詩壇（葛曉音 III/55）

論唐傳奇中諧隱型精怪小說的淵源及流變（李鵬飛 VI/109）

脫靴的高力士——一個文學配角的形成史（朱玉麒 VII/71）

論韓愈詩的平易傾向（莫礪鋒 III/93）

《心經》與《西游記》的關係（梅維恒 X/45）

唐代的釋門散文（張弓 I/139）

《目連變》故事基型的素材結構與生成時代之推考——以小名“羅卜”問題為中心（陳允吉 II/215）

書評：李浩《唐代關中士族與文學》（朱玉麒 VII/512）

書評：李浩《唐代三大地域文學士族研究》（胡可先 IX/529）

書評：川合康三《終南山の變容——中唐文學論集》（盧盛江 VIII/482）

書評：賈晉華《唐代集會總集與詩人群研究》（郁賢皓、胡可先 VII/493）

書評：查屏球《唐學與唐詩》（程國賦、宋文桃 VII/500）

書評：Stephen Owen, *The Poetry of the Early Tang; The Great Age of Chinese Poetry: The High Tang*（莫礪鋒 II/488）

書評：Stephen Owen, *The End of the Chinese 'Middles Age': Essays in Mid – Tang Literary Culture*（劉健明 III/508）

書評：松浦友久《李白傳記論——客寓の詩想》（孫昌武 IV/539）

書評：尚永亮《元和五大詩人與貶謫文學考論》（劉健明 I/535）

書評：項楚《寒山詩注（附拾得詩注）》（徐俊 VII/505）

書評：李時人編校《全唐五代小說》（陶敏、王友勝 VII/486）

書評：程國賦《唐五代小說的文化闡釋》（寧欣 X/604）

### 文獻輯佚與考訂

唐代文選學略述（饒宗頤 IV/47）

唐代小說文獻研究（程毅中 V/45）

《新唐書·藝文志》補——集部別集類（陳尚君 I/169）

岑仲勉《補僖昭哀三朝翰林學士記》正補（傅璇琮 X/）

唐臨事迹考——兩《唐書·唐臨傳》補正（戶崎哲彦 VIII/81）

李白詩的輯佚與辨偽（郁賢皓、尹楚斌 III/81）

元白詩證史（陳寅恪講授 劉隆凱記錄 X/7）

劉禹錫詩何焯批語考訂（卞孝萱 II/167）

韓文石本考（上篇）（劉真倫 VII/91）

韓文石本考（下篇）（劉真倫 VIII/143）

李涉《井欄砂宿遇夜客》本事考辨（余才林 VI/135）

新見俄藏敦煌唐詩寫本三種考證及校錄（榮新江、徐俊 V/59）

唐蔡省風編《瑤池新詠》重研（榮新江、徐俊 VII/125）

唐五代長沙窑瓷器題詩校證（徐俊 IV/67）

日本園城寺（三井寺）藏唐人詩文尺牘校證（石曉軍 VIII/109）

對《二十四詩品》懷悅說、虞集說的再考察（大山潔 IV/99）

跋康熙時舒木魯明鈔本《唐摭言》（黃永年 V/41）

書評：陳金木《唐寫本論語鄭氏注研究——以考據、復原、詮釋為中心的考察》（王素 III/475）

書評：張錫厚《敦煌本唐集研究》（徐俊 II/481）

書評：李劍國《唐五代志怪傳奇叙錄》（孟昭連 I/519）

書評：傅璇琮《唐人選唐詩新編》、陶敏《全唐詩人名考證》、佟培基《全唐詩重出誤收考》、張伯偉《全唐五代詩格考校》（陳尚君 III/486）

書評：趙和平《敦煌寫本書儀研究》（黃亮文 III/496）

書評：劉真倫《昌黎文錄輯校》（朱玉麒 VIII/486）

## 音樂舞蹈史

中國宮廷舞蹈的發展軌迹及深遠影響（王克芬 X/85）

日本吳樂“獅子”與南朝樂府（葛曉音、戶倉英美 X/111）

日本唐樂舞“羅陵王”出自北齊“蘭陵王”辨（葛曉音、戶倉英美 VI/87）

## 【歷史、制度、社會與文化】

### 政治史

漢唐明比較——兼論中國古代秦以後的社會變遷（吳宗國 X/157）

楊素政治生涯考析（劉健明 V/219）



- 隋江都事變考釋（劉健明 II/265）
- 貞觀之治和盛唐的人文精神（鄭學檬 X/211）
- 唐代前期宮廷革命研究（孫英剛 VII/263）
- Installing an Heir: Factional Politics in the Court of Tang Taizong（Andrew Eisenberg V/247）
- 鄭愷政治生涯述論（黃約瑟 I/277）
- 從神龍宮女墓誌看其在政變中之作用（耿慧玲 III/231）
- 長安宮城佈局的變化與玄宗朝中樞政局——兼及“太子不居於東宮”問題（任士英 IX/169）
- 高力士家族及其源流（杜文玉 IV/175）
- “惜訓惡注”與時人心態——甘露事件研究之三（盧向前 VI/233）
- 從西川和浙西事件論元和政治格局的形成（陸揚 VIII/225）
- 李德裕與牛李黨爭考述（周建國 V/299）
- 鄭畋宦績考論（陳明光 III/279）
- 五代政局變化與文人出仕觀（金宗燮 IX/491）
- 《魏晉南北朝隋唐史三論》述評（何德章 I/503）
- 書評：黃約瑟、劉健明編《隋唐史論集》（祖大祥 I/523）
- 書評：唐代學會編《第二屆唐代文化研討會論文集》（黃正建 III/502）
- 書評：唐史論叢編纂委員會編《春史卞麟錫教授還曆紀念唐史論叢》（向群 IV/527）
- 書評：堀敏一等編《魏晉南北朝隋唐時代史の基本問題》（黃正建 IV/530）
- 書評：唐代史研究會編《東アジア史における國家と地域》（黃正建 VI/458）
- 書評：《岑仲勉著作集》（榮新江 X/581）
- 書評：胡如雷《隋唐政治史論集》（劉健明 VII/518）
- 書評：池田溫《唐研究論文選集》（趙和平 VI/466）
- 書評：黃永年《唐代史事考釋》、《文史探微：黃永年自選集》、《樹新義室筆談》、《學苑零拾》（張國剛 VIII/463）
- 書評：谷川道雄《中國中世社會與共同體》（侯旭東 IX/534）
- 書評：任士英《唐玄宗肅宗之際的中樞政局》（劉後濱、張耐冬 X/619）
- 書評：何燦浩《唐末政治變化研究》（馬俊民 X/626）
- 書評：堀敏一《唐末五代變革期の政治と經濟》（郝春文 IX/542）
- 書評：袁剛《隋煬帝傳》（劉後濱 VIII/491）
- 書評：胡戟《武則天本傳》（王炎平 VIII/496）
- 書評：雷家驥《武則天傳》（劉後濱 VIII/501）
- 書評：王素《陸贄評傳》（張弓 VII/575）

書評：丁鼎《牛僧孺年譜》（周建國 VI/495）

書評：楊希義等《唐代軍事史》（楊泓 V/504）

### 制度史

三省的發展和三省制的確立（吳宗國 III/155）

關於隋及唐初三省制的“南朝化”問題——以三省首長的職權和地位為中心（王素 X/173）

從“漢縣”到“唐縣”——三至八世紀河北縣治體系變動的考察（王德權 V/161）

廟學與東亞傳統教育（高明士 X/227）

隋唐教育法制與禮律的關係（高明士 IV/151）

唐代城市史與唐禮唐令（姜伯勤 X/265）

從可汗號到皇帝尊號（羅新 X/283）

隋代文散官制度補論（閻步克 V/93）

北朝隋的“軍人”與隋開皇三年的課役規定（氣賀澤保規 VI/139）

隋唐朝集制度研究——兼論其與兩漢上計制之異同（雷聞 VII/289）

隋唐四方館考略（石曉軍 VII/311）

試論隋與唐前期中央文官機構文書胥吏的組織系統（葉煒 V/123）

論唐高宗武則天至玄宗時期政治體制的變化（劉後濱 III/215）

課績與考察——唐代文官考核制度發展趨勢初探（鄧小南 II/295）

唐代的翰林待詔和司天臺——關於《李素墓誌》和《卑失氏墓誌》的再考察（賴瑞和 IX/315）

五代殿閣制度研究（杜文玉 IX/343）

唐代前後期內外官地位的變化——以刺史遷轉途徑為中心（劉詩平 II/325）

唐前期地方長官與判官在公文運作中的作用及相關問題（李方 VII/327）

唐開元、天寶時期邊鎮僚佐關署制度（石雲濤 VII/389）

唐後期有關方鎮使府僚佐關署對象的限令（石雲濤 III/259）

從武德使到皇城使——唐宋政治變革的個案研究（趙雨樂 VI/255）

從 S.11287 看唐代論事敕書的成立過程（雷聞 I/323）

從敕牒的特性看唐代中書門下體制（劉後濱 VI/221）

書評：仁井田陞著，池田溫等編《唐令拾遺補》（趙和平 IV/547）

書評：張國剛《唐代政治制度研究論集》（森部豐 I/544）

書評：陳國燦、劉健明編《〈全唐文〉職官叢考》（張國剛 V/496）

書評：雷家驥《隋唐中央權力結構及其演進》（劉後濱 II/517）

書評：袁剛《隋唐中樞體制的發展演變》（劉後濱 II/526）

- 書評：謝元魯《唐代中央政權決策研究》（劉後濱 II/531）  
書評：宋大川《唐代教育體制研究》（劉健明 VI/476）  
書評：高明士《中國教育制度史論》（徐曉卉 VII/541）  
書評：吳宗國《唐代科舉制度研究》（劉後濱 I/538）  
書評：高明士《隋唐貢舉制度》（寧欣 VI/472）  
書評：寧欣《唐代選官研究》（劉後濱 III/523）  
書評：王勳成《唐代銓選與文學》（楊繼東 VIII/512）  
書評：氣賀澤保規《府兵制の研究》（張國剛 VI/481）  
書評：孫繼民《唐代行軍制度研究》（張國剛 I/553）  
書評：石雲濤《唐代幕府制度研究》（孟彥弘 IX/549）  
書評：戴偉華《唐方鎮文職僚佐考》（劉詩平 I/548）  
書評：李方《唐西州行政體制考論》（劉後濱 IX/556）  
書評：郁賢皓、胡可先《唐九卿考》（陶敏、李德輝 X/631）

#### 社會史

- 晉唐士族的郡望與士族等級的判定標準——以吳郡清河范陽敦煌張氏郡望之形成為例（郭鋒 II/245）  
隋唐時期的人口政策與家族法——以析戶，合貫（戶）為中心（凍國棟 IV/319）  
唐代北方家族與嶺南溪洞社會（王承文 II/373）  
試論唐代前期皇帝消費的某些側面——以《通典》卷六所記常貢為中心（黃正建 VI/173）  
韓愈日常生活研究（黃正建 IV/251）  
白居易“氈帳詩”所見唐代胡風（吳玉貴 V/401）  
王涯奏文與唐後期車服制度的變化（黃正建 X/297）  
從唐代碑誌看唐人行第問題（吳麗娛 II/347）  
唐玄宗的鬥雞與開天朝政治——《東城老父傳》讀後之一（唐剛卯 VI/213）  
唐代奴婢的異稱（李伯重 VI/321）  
書評：堀敏一《中國古代の家と集落》（韓昇 IV/552）  
書評：張澤咸《唐代階級結構研究》（劉健明 IV/557）  
書評：李燕捷《唐人年壽研究》（劉健明 III/528）  
書評：朱大渭等《魏晉南北朝社會生活史》（何德章 V/522）  
書評：李斌城等《隋唐五代社會生活史》（張國剛 V/527）  
書評：楊際平、郭鋒、張和平《五——十世紀敦煌的家庭與家族關係》（凍國棟 V/529）

書評：王利華《中古華北飲食文化的變遷》（李肖 VII/578）

書評：范家偉《六朝隋唐醫學之傳承與整合》（陳明 X/636）

#### 性別史

《隋書·列女傳》的貞烈觀念（劉健明 VII/249）

唐律：性別制度的法典化（高世瑜 X/329）

唐代婚姻禮俗與禮法文化（張國剛 X/361）

唐代非良人群體通婚探析（李志生 VIII/277）

從《千金方》論唐代前期女性身體觀（范家偉 VIII/299）

書評：段塔麗《唐代婦女地位研究》（史睿 VII/569）

書評：Jowen R. Tung, *Fables for the Patriarchs, Gender Politics in Tang Discourse*（劉健明 IX/563）

#### 隋唐長安

關於隋唐長安研究的幾點思考（榮新江 IX/1）

韋述的《兩京新記》與八世紀前葉的長安（妹尾達彦 IX/9）

魏晉隋唐城市里坊制度——考古學的印證（齊東方 IX/53）

隋唐文學人物與長安坊里空間（朱玉麒 IX/85）

終南山與唐代長安社會（王靜 IX/129）

隋唐長安的王府與王宅（孫英剛 IX/185）

唐代長安的公主宅第（蒙曼 IX/215）

唐代長安新昌坊的變遷——長安社會史研究之一（王靜 VII/229）

唐長安佛寺考（孫昌武 II/1）

唐長安西明寺遺址的考古發現（安家瑤 VI/337）

法門寺地宮題記考釋（李斌城 X/501）

隋唐長安史地叢考（《兩京新記》讀書班 IX/235）

書評：李健超《增訂唐兩京城坊考》（辛德勇 III/549）

書評：妹尾達彦《長安の都市計劃》（王靜 IX/588）

書評：Thomas Thilo, *Chang'an: Metropole Ostasiens und Weltstadt des Mittelalters 583-904. Teil I: Die stadtanlage*（張國剛 IV/562）

書評：史念海主編《漢唐長安與黃土高原》、《漢唐長安與關中平原》、《中國黃土地帶的都市與環境生態的歷史》（李孝聰 VII/546）

書評：Victor Cunrui Xiong, *Sui-Tang Chang'an. A Study in Urban History of Medieval China*; Heng Chye

Kiang, *Cities of Aristocrats and Bureaucrats. The Development of Cityscapes in Medieval China* (王靜 VII/555)

書評：楊鴻年《隋唐兩京坊里譜》(王靜 VI/501)

#### 經濟史與財政史

漢唐間西域地區的農牧生產述略(張澤咸 IV/275)

漢唐間雲貴高原地區農業生產述略(張澤咸 V/367)

宇文融括戶與財政使職(孟憲實 VII/357)

唐代西州土地的管理方式——唐代西州田制研究之三(盧向前 I/385)

略論大中兩池新法及其對五代鹽政之影響(吳麗娛 I/409)

唐後期五代財務勾檢制探微(吳麗娛 VI/269)

書評：鄭學檬《中國古代經濟重心南移和唐宋江南經濟研究》(凍國棟 III/513)

書評：張澤咸《唐代工商業》(閻守誠 III/518)

書評：清木場東《唐代財政史研究(運輸編)》(孫彩紅 VI/488)

#### 生態環境

漢唐時期的瘴與瘴意象(左鵬 VIII/257)

從《狀江南》組詩看唐代江南的生態環境(鄭學檬 I/377)

唐代牡丹(翁俊雄 V/81)

唐代虎、象的行踪——兼論唐代虎、象記載增多的原因(翁俊雄 III/381)

從醫書看唐代行旅與疾病(范家偉 VII/205)

#### 邊疆與民族

唐前期的兵制與邊防(孟彥弘 I/245)

唐王朝北邊邊城的修築與邊防政策(程存潔 III/363)

唐幽州境僑治羈縻州與河朔藩鎮割據(馬馳 IV/199)

唐代吐蕃對外聯姻之研究(林冠群 VIII/175)

青海玉樹地區貝考石窟摩崖吐蕃碑文釋讀(王堯 X/493)

雲南麗江吐蕃古碑釋讀劄記(王堯 VII/421)

近年新疆考古所見唐代重要史迹(王炳華 I/431)

阿拉溝古堡及其出土唐代文書殘紙(王炳華 VIII/323)

安史亂後的唐二庭四鎮(陳國燦 II/415)

- 八世紀下半至九世紀初的于闐（張廣達、榮新江 III/339）
- 唐“都管七個國”六瓣銀盒考（周偉洲 III/405）
- 唐“都管七個國”六瓣銀盒與“白狗羌國”（徐庭雲 IV/523）
- 唐朝後期的朔方軍與西北防邊格局的轉變——以德、順、憲三朝為例（李鴻賓 V/269）
- 書評：嚴耕望《唐代交通圖考》第四卷《山劍滇黔區》（藍勇 II/548）
- 書評：崔明德《隋唐民族關係探索》、盧勳、蕭之興、祝啓源等《隋唐民族史》（劉健明 VII/563）
- 書評：吳玉貴《突厥汗國與隋唐關係史研究》（榮新江 V/499）
- 書評：石見清裕《唐の北方問題と國際秩序》（韓昇 V/508）
- 書評：劉統《唐代羈縻府州研究》（榮新江 V/515）
- 書評：李鴻賓《唐朝朔方軍研究——兼論唐廷與西北諸族的關係及其演變》（孟彥弘 VIII/507）
- 書評：耿世民《新疆文史論集》（徐文堪 VIII/524）
- 書評：郭鋒《斯坦因第三次中亞探險所獲甘肅新疆出土漢文文書——未經馬斯伯樂刊佈的部分》（榮新江 III/572）
- 書評：陳國燦《斯坦因所獲吐魯番文書研究》（榮新江 III/575）
- 書評：鄭炳林編《敦煌歸義軍史專題研究》、《敦煌歸義軍史專題研究續編》（郝春文 X/646）

#### 中外關係史

- 一場求不戰而勝的攻戰——隋煬帝征高麗試析（劉健明 I/207）
- 唐平百濟前後的東亞國際形勢（韓昇 I/227）
- 唐朝與新羅關係史論——兼論統一新羅在東亞世界中的地位（王小甫 VI/155）
- 韓國新發現的《唐含資道愔管柴將軍精舍草堂之銘》考釋（拜根興 VIII/347）
- 唐犁東傳和假名的創製——唐與日本科技文化交流之一瞥（胡戟 X/257）
- 從洛陽出土文物看武周政治的國際文化情采（張乃騫 VIII/205）
- 虞弘墓誌考釋（張慶捷 VII/145）
- 薩寶：一個唐朝惟一外來官職的再考察（羅豐 IV/215）
- 涼州粟特胡人安氏家族研究（吳玉貴 III/295）
- 吉爾吉斯斯坦阿克別希姆遺址出土唐杜懷寶造像題銘考（周偉洲 VI/383）
- Sino-Arab Relations during Tang Dynasty 618-907 A. D. (Gaafar Karrar Ahmed V/323)
- 唐代的豹獵——文化傳播的一個實例（張廣達 VII/177）
- 沈船遺寶：一艘十世紀沈船上的中國銀錠（杜希德、思鑒 X/383）
- 再說“洛州無影”（王邦維 X/377）

說“輪”(溫玉成 VIII/169)

唐長安印度人之研究(葛承雍 VI/303)

書評:堀敏一《中國と古代東アジア世界——中華的世界と諸民族》(韓昇 II/506)

書評:金子修一《隋唐の國際秩序と東アジア》(馬一虹 VII/524)

書評:池田溫《東アツアの文化交流史》(馬一虹 IX/568)

書評:權惠永《古代韓中外交史——遣唐使研究》(拜根興 X/641)

書評:榮新江《中古中國與外來文明》(許全勝 VIII/529)

書評:謝弗著,吳玉貴譯《唐代的外來文明》(羅豐 III/532)

書評:孫機《中國聖火——中國古文物與東西文化交流中的若干問題》(齊東方 III/560)

書評:Alfredo Cadonna & Lionello Lanciotti (ed.), *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*  
(榮新江 III/538)

書評:蔡鴻生《唐代九姓胡與突厥文化》(榮新江 V/518)

書評:Étienne de la Vaissière, *Histoire des marchands Sogdiens* (畢波 IX/572)

書評:羅豐《固原南郊隋唐墓地》(榮新江 II/555)

書評:A. L. Mayer & Klaus Röhrborn (ed.), *Xuanzang's Leben und Werk*, I, II, IV (王邦維 III/543)

書評:王邦維《南海寄歸內法傳校注》(Max Deeg V/479)

書評:王邦維《大唐西域求法高僧傳校注》(Max Deeg VII/466)

書評:孫修身《王玄策事迹鈎沈》(王邦維 VI/491)

書評:Elfriede R. Knauer, *The Camel's Load in Life and Death* (榮新江 V/533)

#### 史學史與歷史文獻

《隋書》論贊評隋易儲事件的分析(劉健明 X/193)

唐代史學的發展及其特點(張榮芳 IV/337)

唐代佚著考證釋例(張固也 VII/429)

試論《貞觀政要》的中心思想(牛致功 I/337)

《舊唐書》的史料來源(謝保成 I/353)

一部研治兩《唐書》的集大成之作——王先謙《新舊唐書合注》(謝保成 III/395)

書評:興膳宏、川合康三《隋書經籍志詳考》(葛兆光 II/536)

書評:Denis Twitchett, *The Writing of Official History Under the T'ang* (謝保成 II/541)

書評:Michael Quirin, *Liu Zhiji und das Chun Qiu* (張國剛 III/556)

書評:張固也《新唐書藝文志補》(陳尚君 V/536)

書評:劉緯毅《漢唐方志輯佚》(陳尚君 V/540)



書評：唐林寶《元和姓纂（附四校記）》、趙超《新唐書宰相世系表集校》（陳尚君 VII/457）

## 【考古學與美術史】

### 考古與藝術史

唐代在書畫理論上的繼承與發展（金維諾 IV/349）

隋唐造型藝術淵源簡論（楊泓 IV/361）

中國唐五代時期外銷日本的陶瓷（葛嵐 IV/461）

關中唐陵陵地秩序研究（沈睿文 IX/377）

唐陵陵園布局的分類及演變（沈睿文 VI/353）

唐昭陵陪葬墓地佈局研究（沈睿文 V/421）

長安城郊唐皇室墓及相關問題（尚民傑 IX/403）

唐華清宮沐浴湯池建築考述（葛承雍 II/437）

唐墓壁畫與高松塚古墳壁畫的比較研究（齊東方、張靜 I/447）

唐楊思勳墓石刻俑復原商榷——兼說唐墓壁畫中的虎輶豹輶（鍾少異、王援朝 I/473）

敦煌的粉本和壁畫之間的關係（胡素馨 III/437）

洛陽地區唐代墓誌花紋的內涵與分期（徐殿魁 IV/415）

西安地區隋唐墓誌紋飾中的十二生肖圖案（張蘊 VIII/467）

莫高窟隋代聯珠紋與隋王朝的西域經營（梁銀景 IX/457）

鶴綾絢爛，鳳錦紛葩——隋唐五代的高檔絲織品種（尚剛 X/459）

唐錦紋樣及其演變溯源（汪元 VIII/433）

金銀器說鈴（羅傑偉 X/433）

說“金漆”（尚剛 I/483）

克孜爾第69窟年代試析（李麗 IX/427）

地藏十王圖像的遺存及其信仰（羅世平 IV/373）

大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的考查（馬世長 X/527）

書評：來村多加史《唐代皇帝陵の研究》（沈睿文 VIII/534）

書評：美茵茲羅馬—日爾曼中央博物館、陝西省考古研究所編《唐睿宗橋陵》/ *Das Qiaoling*（沈睿文 IX/577）

書評：中國社會科學院考古研究所《六頂山與渤海鎮》（齊東方 V/545）

書評：陝西省考古研究所《唐代黃堡窑址》（李民舉 III/564）

書評：山西省考古研究所《唐代薛徹墓發掘報告》（齊東方 VIII/539）

書評：王自力、孫福喜《唐金鄉縣主墓》（齊東方 IX/582）

書評：陝西省考古研究所等編著《唐節愍太子墓發掘報告》（齊東方 X/651）

書評：孫機《中國古輿服論叢》（黃正建 I/530）

書評：尚剛《唐代工藝美術史》（齊東方 VI/506）

書評：Chinese Gold and Silver（齊東方 VI/511）

書評：齊東方《花舞大唐春——何家村遺寶精粹》（尚剛 IX/595）

#### 新出碑誌

新出唐遂安王李世壽墓誌考釋（葛承雍 III/445）

唐秘書少監劉應道墓誌考釋（劉瑞、穆曉軍 IV/165）

西安新出閻立德之子閻莊墓誌銘（臧振 II/455）

西安新發現唐裴仙先墓誌考述（葛承雍、李穎科 V/453）

唐張守珪墓誌淺釋（李志凡 V/469）

唐慈恩寺普光法師墓誌考釋（杜文玉 V/463）

唐薛兼訓殘誌考索（趙振華 IX/477）

唐長安城東出土的康令憚等墓誌跋（王育龍 VI/395）

唐李泳妻太原郡君王氏墓誌銘淺釋（杜文玉 VI/407）

唐商州刺史杜子遷墓誌銘考釋（劉鷹、唐群 VI/413）

唐墓誌二則錄釋（吳敏霞 VI/419）

陝西西安新出唐代墓誌銘五則（王育龍、程蕊萍 VII/445）

山東兗州的四件唐代碑誌（樊英民 VIII/357）

《大周秦君墓誌》初釋（孫繼民、馬小青 VIII/365）

內蒙古烏審旗發現的五代至北宋夏州拓拔部李氏家族墓誌銘考釋（鄧輝、白慶元 VIII/379）

書評：吳鋼主編《全唐文補遺》第一、二輯（陳尚君 III/471）

書評：氣賀澤保規編《唐代墓誌所在總合目錄》（劉健明 V/551）

書評：張沛《昭陵碑石》（陳尚君、黃清發 VI/425）

書評：《全唐文補遺》第三至六輯（蒙曼 VI/431）

書評：《新中國出土墓誌·陝西》（壹）（蒙曼 VII/582）

書評：中國文物研究所等編《新中國出土墓誌·河南》壹（榮新江 I/557）

#### 【記念文章】

唐長孺先生傳略 附：唐長孺先生主要論文目錄（武漢大學中國三至九世紀研究所 I/487）

嚴耕望先生傳略 附：嚴耕望先生論著目錄（廖幼華 III/453）

## 《唐研究》第 1—10 卷分類目錄

---

黃約瑟博士小傳 附：黃約瑟博士論著目錄（羅永生 I/497）

### 【其他】

《唐研究》創刊十周年紀念專號獻詞（榮新江 X/1）

## 《唐研究》簡介及稿約

《唐研究》由美國羅傑偉（Roger E. Covey）先生創辦的唐研究基金會資助，每年由北京大學出版社出版一卷，論文和書評以中文為主，也將包括英文論文和書評。

《唐研究》以唐代及相關時代的研究為主，內容包括歷史、地理、美術、考古、語言、文學、哲學、宗教、政治、法律、經濟、社會等各方面的傳統學術問題。其特色是論文之外，發表新史料、書評和學術信息。

來稿請附作者簡歷。中文論文用繁體字書寫，須附中英文提要；英文稿件須用A4型紙單面隔行打印。注釋放在頁下。詳細書寫格式附於本書最後。

論文作者可得到論文抽印本二十份及該卷書一冊。內地作者，酌付稿酬。

論文、書評以及作者或出版社寄贈本刊之待評圖書均請寄至：

（100871） 北京大學歷史系 榮新江收。

訂閱請與北京大學出版社郵購部聯繫。電話：（010）62752015，電傳：（010）62556201。

---

### *Journal of Tang Studies (JTS)*

The *Journal of Tang Studies* was founded under the auspices of the Tang Research Foundation founded by Mr. Roger E. Covey. It is published annually by the Peking University Press. Most of the articles and reviews are presented in Chinese, with some in English as well.

The subject matter of the papers is the Tang dynasty and related periods, including issues in history, geography, fine arts, archaeology, language, literature, philosophy, religion, political science, law, economics, and sociology, etc. The *JTS* features new sources, book reviews and professional news in addition to research articles.

Prospective authors should send a brief resume. Manuscripts submitted in Chinese must be accompanied by English abstracts, and those in English must be typed double spaced. Footnotes should appear at the bottom of the same page. The style-sheet appears at the end of this issue.

Contributors will receive 20 offprints of their articles, and one copy of the Journal.

Please address all manuscripts of articles, reviews, and book reviews to Professor Rong Xinjiang, Department of History, Peking University, Beijing 100871, China.

Subscription enquiries should be addressed to the Peking University Press (tel. 010-62752019, fax. 010-62556201).

### 稿件書寫格式

一、手寫稿件，必須用橫格稿紙單面書寫；字體使用標準繁體字，除專論文章外，俗字、異體字改用繁體字；引用西文，則必須打字。歡迎用電腦打字，請用與方正系統兼容的 WPS、Word 等軟件，用 A4 型紙隔行打印。

二、一律使用新式標點符號，除破折號、省略號各佔兩格外，其他標點均佔一格。書刊及論文均用《》，此點尤請海外撰稿人注意。

三、第一次提及帝王年號，須加公元紀年；第一次提及外國人名，須附原名。中國年號、古籍卷、葉數用中文數字，如貞觀十四年，《新唐書》卷五八，《西域水道記》葉三正。其他公曆、雜誌卷、期、號、頁等均用阿拉伯數字。引用敦煌文書，用 S.、P.、Φ.、Дx.、千字文、大谷等縮略語加阿拉伯數字形式。

四、注釋號碼用阿拉伯數字表示，作〔1〕、〔2〕、〔3〕……其位置放在標點符號前（引號除外）的右上角。再次徵引，用“同上”第幾頁或“同注〔1〕第幾頁”形式，不用合併注號方式。

五、注釋一律寫於頁下；除常見的《舊唐書》、《新唐書》、《冊府元龜》、《資治通鑑》等外，引用古籍，應標明著者、版本、卷數、頁碼；引用專書及新印古籍，應標明著者、章卷數、出版者及出版年代、頁碼；引用期刊論文，應標明期刊名、年代卷次、頁碼；引用西文論著，依西文慣例，如 P. Demieville, *Le concile de Lhasa*, Paris 1952, pp. 50—100。書刊名用斜體；論文加引號。

六、中文論文必須附五百字的中、英文摘要，同時提供大作的英文名稱。

七、來稿請寫明作者姓名、性別、工作單位和職稱、詳細地址和郵政編碼，以及來稿字數。

## 投稿須知

為提高本刊的工作效率，特作如下規定，請各位學者投稿時注意。

1. 從第十卷起，所收到的來稿不論採用與否，一律不退稿，請各位作者自留底稿；如果您希望退還稿件，請來稿時說明。

2. 從第九卷起，本刊主要以專號的形式出版，第十一卷為“唐宋時期的社會流動與社會秩序研究專號”。以下每卷選取某個主題來集中發表相關文章，這樣一來，所餘篇幅十分有限，若不能安排自行投稿的大作，敬請諒解。

3. 本刊每年 12 月底出版，因此當年稿件截止日期是 4 月底，請務必遵守截稿日期。每年 5 月 1 日以後的來稿，則視作投給下一年的一卷，文稿將放在來年 1 月之後處理，敬希留意，以免大作在本刊放置太久。

4. 來稿請務必遵守本刊書寫規範，引文正確，中英文摘要齊備，并用規範繁體字書寫。如不遵守本刊規範，將不予處理。

《唐研究》編委會

2004 年 10 月 20 日

## 投 稿 須 知

為提高本刊的工作效率，特作如下規定，請各位學者投稿時注意。

1. 從第十卷起，所收到的來稿不論採用與否，一律不退稿，請各位作者自留底稿；如果您希望退還稿件，請來稿時說明。

2. 從第九卷起，本刊主要以專號的形式出版，第十一卷為“唐宋時期的社會流動與社會秩序研究專號”。以下每卷選取某個主題來集中發表相關文章，這樣一來，所餘篇幅十分有限，若不能安排自行投稿的大作，敬請諒解。

3. 本刊每年 12 月底出版，因此當年稿件截止日期是 4 月底，請務必遵守截稿日期。每年 5 月 1 日以後的來稿，則視作投給下一年的一卷，文稿將放在來年 1 月之後處理，敬希留意，以免大作在本刊放置太久。

4. 來稿請務必遵守本刊書寫規範，引文正確，中英文摘要齊備，并用規範繁體字書寫。如不遵守本刊規範，將不予處理。

《唐研究》編委會

2004 年 10 月 20 日